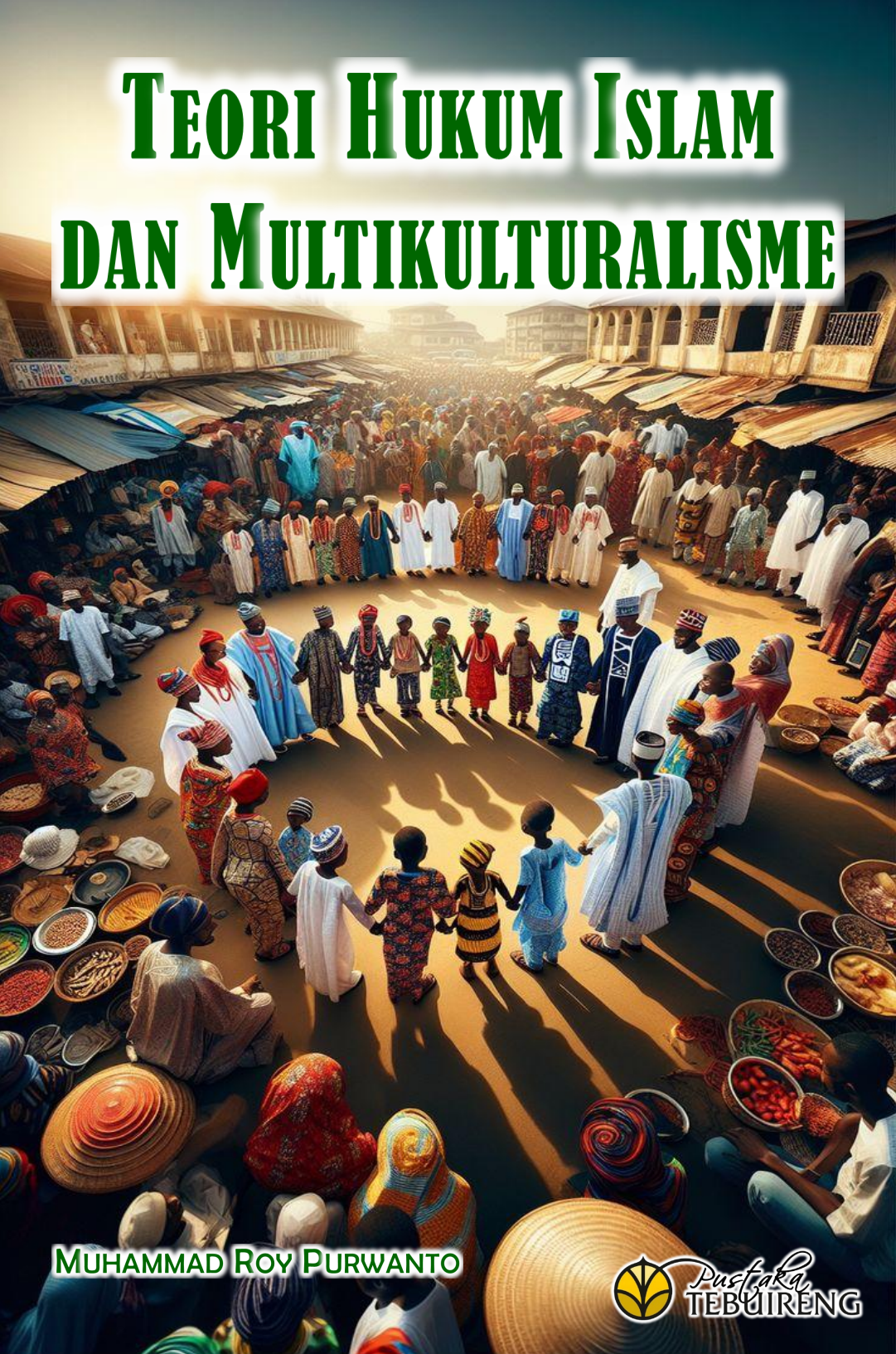
Teori Hukum Islam dan Multikulturalisme



Muhammad Roy Purwanto

Pustaka Tebuireng

PONDOK
PESANTREN
TEBUIRENG

TEORI HUKUM ISLAM DAN MULTIKULTURALISME

Sanksi Pelanggaran Pasal 72:
Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barangsiapa dengan sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 Ayat (1) atau Pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima milyar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagai dimaksud pada Ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

TEORI HUKUM ISLAM DAN MULTIKULTURALISME

Dr. Muhammad Roy Purwanto, M.A.

Pustaka Tebuireng

TEORI HUKUM ISLAM DAN MULTIKULTURALISME
@Dr. Muhammad Roy Purwanto, M.A.

@Pustaka Tebuireng, 2016
Ukuran 17x24 cm
Cetakan: Desember 2016
ISBN: 978-602-8805-43-8

Penulis: Dr. Muhammad Roy Purwanto, M.A.
Editor: Yayan Musthofa
Pemeriksa Aksara: Tim Pustaka
Layouter: Hilmi Abedillah

PENERBIT DAN DISTRIBUSI
Pustaka Tebuireng
G. Yusuf Hasyim Lantai I PP. Tebuireng Jawa Timur
TELP: 08568951973/081321596319
Email: pustakatebuireng@yahoo.co.id

Halaman Persembahan

Kepada Kedua Orang Tuaku...
Khususnya Ibundaku...
yang aku belum sempat berbakti kepadanya...
Istriku yang telah setia menemani perjuangan ini
Pendekar Kecilku Lio Naruto...
Bidadari Cantikku Zara Sakura...

Pantang menyerah adalah "jalan ninja" kita...
Selalu bergerak di jalan ilmu, pengabdian, dan Tuhan
Bismillah.... Alhamdulillah...

Pandji-pandji N.U, tjiptaan asli oleh K.H. Riduan, Bubutan Surabaya th. 1926.

KATA PENGANTAR

Segala puji syukur hanya berhak disampaikan kepada Allah SWT, yang telah memberikan dunia seisinya kepada manusia untuk diambil manfaat dan dikelolanya. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada junjungan Kanjeng Nabi Muhammad SAW yang telah membawa manusia dari zaman kegelapan menuju keberadaban.

Buku berjudul *Teori Hukum Islam dan Multikulturalisme* ini sebenarnya adalah potongan dan intisari dari penelitian-penelitian penulis selama ini. Ada yang merupakan penelitian pustaka dan ada pula penelitian lapangan. Olehkarena itu, terkadang ada data-data lama yang belum diperbaharui, karena sesuatu dan lain hal. Beberapa artikel juga, telah terpublikasikan dalam beberapa jurnal dan ringkasan dari buku-buku yang telah diterbitkan penulis. Dalam buku ini, atas nama kejujuran akademik, penulis cantumkan beberapa nama jurnal dan buku yang telah memuat tulisan dalam buku ini.

Sengaja penulis mempublikasikan ulang tulisan lama dan beberapa tulisan baru dalam bunga rampai buku

utuh, karena permintaan beberapa mahasiswa dan pihak yang ingin membaca tulisan lama penulis misalnya, baik di Jurnal maupun di buku, tetapi tidak mendapatkan lagi di toko dan kesulitan mengakses di perpustakaan, maka buku ini menjadi solusinya.

Atas nama ketulusan, penulis menyadari bahwa terselesainya karya ini, tidak akan terjadi tanpa bantuan dari beberapa pihak, baik moril maupun materiil. Untuk itu, penulis bermaksud menghaturkan selaksa terima kasih kepada beberapa pihak tersebut:

Ayahanda H. Muhammad Herry dan Ibunda Siti Romlah (alm) dengan segala pengorbanannya. Penyesalan terbesar penulis adalah saat penulis telah mulai "menikmati" buahnya ilmu, tanpa didampingi oleh Ibunda tercinta. Penulis hanya mampu berkata: "Seandainya mampu kugapai rembulan dan kucomot bintang-bintang, kan kupersembahkan kepada beliau berdua". Warhamhuma kama rabbayani saghira.

Dekan Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII) Dr. H. Tamyiz Mukharrom, MA, Kaprodi Hukum Islam Prof. Dr. Amir Muallim, MIS, dan seluruh kawan-kawan dosen serta staf FIAI UII.

Keluarga besar Pondok Pesantren Tebuireng, tempat penulis menimba ilmu beberapa tahun yang lalu. Khusus kepada mas Ahmad Faozan, selaku kepala Pustaka Tebuireng terimakasih telah menerbitkan buku ini.

Terakhir, kepada istriku Dinda Rufiah, pendekarku Muhammad Adzka Lionel Akbar dan bidadari kecilku Zara Vina Aurora Madina, terimakasih atas support dan waktunya. Kalian telah merelakan waktu-waktu bersama terpotong untuk penyelesaian karya ini.

Semoga apa yang telah diperbuat menjadi amal shaleh yang akan mampu menolong kita di kemudian hari. Smoga kita semua dimudahkan dalam menggapai cita dan asa. Amin.

Pertapaan Kawah Condrodimuko
Prambanan, Juni 2016

Muhammad Roy Purwanto

DAFTAR ISI

1 KRITIK TERHADAP KONSEP MASHLAHAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ

54 KONSEP MASHLAHAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ
(Mashlahah al-Thûfî sebagai Pemikiran Alternatif dari Kejumudan)

92 PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI TERHADAP PASAL 43 AYAT (1) UU. NO. 1 TAHUN 1974 TENTANG STATUS ANAK DI LUAR NIKAH BERDASARKAN MASHLAHAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ
(Dekonstruksi Undang-Undang Hukum Islam)

132 PENGARUH LOGIKA ARISTOTELES DALAM KONSEP QIYÂS IMÂM AL-SYÂFI'I

177 NIKAH MUT'AH DAN IMPLIKASINYA DALAM KEHIDUPAN SOSIAL
(Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat Kabupaten Rembang Pasuruan Jawa Timur)

210 POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA
(Peran Negara dalam Pembentukan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia)

245 RASIONALITAS DAN KEBEBASAN BERFIKIR DALAM ISLAM
(Relasi antara Rasionalitas dan Kebebasan Berfikir dalam Membentuk Sejarah Filsafat Islam)

278 FILSAFAT EKSISTENSIAL NIETZSCHE DAN WACANA AGAMA
(Studi Filsafat Nietzsche dan Kontribusinya dalam Dekonstruksi Wacana Agama)

313 PEMIKIRAN CONFUSIANISME TENTANG SOSIAL POLITIK
(Perbandingan dengan Konsep Islam dan Keindonesiaan)

330 FILSAFAT KEHIDUPAN KHO PING HOO
(Perbandingan Nilai Filsafat Kehidupan Kho Ping Hoo dengan Mistisisme Islam)

356 AKULTURASI ISLAM DENGAN BUDAYA JAWA PADA TRADISI RUWATAN MASYARAKAT YOGYAKARTA

401 ZIARAH DI MAKAM PANGERAN SAMUDRA GUNUNG KEMUKUS DAN MITOS RITUAL HUBUNGAN SEKS

443 AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA JAWA
(Peran Ratu kalinyamat dalam Membentuk Ajaran Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jepara Jawa Tengah)

482 STUDI ISLAM KLASIK DAN STUDI ISLAM KONTEMPORER
(Suatu Refleksi Filosofis)

KRITIK TERHADAP KONSEP MASHLAḤAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ[1]

A. Pendahuluan

Allah sebagai pembuat syari'at (*Syâri'*) menurunkan tata aturan dan hukum-hukum kepada manusia melalui Muhammad SAW, agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-aḥkâm al-syar'iyyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih kebaikan (*mashlaḥah*),[2] atau dengan kata lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.[3] Berdasarkan ini, para pakar fiqh dan ushul fiqh telah sepakat bahwa mashlaḥah merupakan tujuan inti pensyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat popular di kalangan ahli ushul yaitu "Di mana ada mashlaḥah di sanalah hukum Allah" (*ainamâ kânat al-mashlaḥah fa tsamma ḥukm Allah*).[4]

Mashlaḥah sebagai maksud dari pensyariatan (*maqâshid al-syarî'ah*) menempati tempat utama dalam pembahasan hukum Islam, oleh karenanya mulai Islam awal sampai zaman kontemporer, banyak pemikir Islam yang mencurahkan pemikirannya tentang konsep ini. Menurut Aḥmad Raisûni, pemikir Islam pertama kali yang membahas mashlaḥah sebagai maksud syari'ah

(*maqâshid al-syarî'ah*) adalah al-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3 H. Ia menyuarakan konsep *maqâshid al-syarî'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhu, al-Hajj wa Asrâruh, al-'Illah, 'Ilal al-syarî'ah, 'Ilal al-'Ubûdiyyah* dan *al-Furûq*.[5] Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Maturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh* dan *Mahâsin al-Syarî'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhâri (w. 375) dan al-Bâqilâny (w. 403) masing-masing dengan karyanya, di antaranya, *Mas'alah al-Jawâb wa al-Dalâil wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Bâqilâny muncullah al-Juwainy (w. 478) dengan *al-Burhân, al-Waraqât, al-Ghiyâtsi,* dan *Mughîts al-Khalq*, dilanjutkan oleh al-Ghazâli (w. 505) dengan kitab ushulnya *al-Mustashfâ, al-Mankhûl, al-Wajîz,* dan *Syifâ' al-Ghalîl*. Selanjutnya al-Râzy (w. 606) dengan bukunya *Mafâtih al-Ghaib, al-Ayat al-Bayyinât, al-Mahshûl* dan *Asas al-Taqdîs,* dilanjutkan al-Âmidy (w. 631) dengan *al-Ihkâm,* dan *Ghâyat al-Marâm,* Ibn Hâjib (w. 646 H),[6] al-Baidhâwi, al-Asnawi (w. 771), Ibn Subki (w. 771), Ibn Abd al-Salâm (w. 660),[7] al-Qarrâfi (w. 684) dengan *Nafâis al-Ushûl, Syarh al-Mahshûl, al-Furûq, al-Ihkâm fi Tamyîz al-Fatâwa 'an al-Ahkâm wa Tasharruf al-Qâdhi wa al-Imâm,* al-Thûfî (w. 716) dengan *Mukhtashar al-Raudhah wa Syarhuhu* dan *al-Iksar fi Qawâ'id al-Tafsîr,* Ibn Taimiyyah dan Ibn Qayyim (w. 751) dengan *Zâd al-Ma'âd, I'lâm al-Muwâqi'în, Syifâ' al-'Alîl* dan *Miftâh Dâr al-Sa'âdah.*[8]

Di masa modern, konsep mashlahah mengalami perumusan lebih lanjut dan tetap dijadikan dasar ijtihad disesuaikan dengan perubahan zaman.[9] Pada tahun 1857, *Ahd al-Anâm,* sebuah dokumen pembaharuan dalam hukum Tunisia, dikeluarkan. Dalam preambulnya

dikatakan bahwa mashlahah dirujuk sebagai prinsip penafsiran hukum, karena Allah telah mewahyukan hukum sesuai dengan kepentingan-kepentingan manusia (*mashâlih al-nâs*). Dokumen ini menunjukkan tiga prinsip sebagai komponen-komponen konsep maslahah, yaitu kebebasan, keamanan, dan persamaan.[10]

Pada tahun 1867 Khairudîn Pasha dalam *Aqwâm al-Masâlik* mengukuhkan kembali bahwa prinsip mashlahah harus menjadi pedoman tertinggi pemerintah. Menurutnya, prinsip mashlahah sangat penting karena bisa dipakai untuk membenarkan perubahan lembaga-lembaga demi kepentingan umum dan juga mengutuk perubahan manakala bertentangan dengan kepentingan umum (*mashlahah*).[11]

Pada tahun 1899, dalam pidatonya tentang pembaharuan-pembaharuan dalam sistem peradilan di Mesir dan Sudan, Muhammad Abduh menekankan penggunaan mashlahah sebagai prinsip pembimbing dalam pembuatan hukum.[12] Menurut Abduh, dalam konsep mashlahah inilah Islam lebih unggul daripada Kristen dalam pemikiran hukumnya, karena memiliki kesadaran akan realitas.[13]

Pembahasan tentang mashlahah dalam versi yang beragam, juga dilakukan oleh pemikir-pemikir hukum Islam kontemporer, di antaranya adalah Rasyîd Ridlâ,[14] Shubhî Mahmashâni,[15] Abd al-Razzâq al-Sanhûri,[16] Ma'rûf al-Duwâlibi,[17] Mushthafâ al-Syalabi,[18] Abd al-Wahhâb Khallâf,[19] Muhammad al-Khudlari[20] dan Mushthafâ Zaid.[21]

Salah satu pemikir muslim periode pertengahan yang membahas mashlahah secara rasional, kontroversial dan banyak dijadikan rujukan pemikir-pemikir kontemporer adalah Najmuddin al-Thûfî (w. 716).[22] Menurutnya, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan

sumber hukum paling tinggi dan paling kokoh, karena ia merupakan tujuan pertama agama dan poros utama maksud syari'ah (*qutb maqshûd al-syarî'ah*). Pendapat ini didasari beberapa argumen, *pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil di dalam dirinya sendiri (*amr haqîqiy fî nafsih*), oleh karenanya terbukti dengan sendirinya yang tidak perlu diperdebatkan (*lâ yukhtalafu fîh*). *Kedua*, tidak ada perbedaan yang besar dari para ulama, bahwa mashlahah merupakan puncak tujuan syariat. Sementara, ada perbedaan mendasar ulama mengenai sumber hukum lain, yaitu al-Qur'ân,[23] al-Sunnah, Ijmâ', dan sumber hukum lain.[24]

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-*Thûfî* adalah mendahulukan mashlahah daripada *nash* dan ijma' (*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash wa al-ijmâ'*) ketika terjadi pertentangan antara keduanya.[25] Pendapat al-Thûfî ini didasarkan pada empat pilar, *pertama:* akal manusia secara independen dapat menemukan mashlahah dan mafsadah (*Istiqlâl al-'uqûl bi idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*).[26] *Kedua*: mashlahah sebagai dalil syar'i kehujahannya tidak memerlukan konfirmasi *nash* (*al-mashlahah dalîlun syar'iyyun mustaqillun 'an al-nushûsh*).[27] *Ketiga*: mashlahah sebagai dalil *syar'i* lapangan (obyek) penggunaannya dalam bidang mu'amalah dan bidang adat (*al-mashlahah dalîl syar'i li al-mu'âmalah wa al-'âdah*). *Keempat*: mashlahah merupakan dalil syar'i yang terkuat (*al-mashlahah aqwâ adillah al-syar'i*).[28]

Pendapat al-*Thûfî* ini dianggap kontroversial karena menempatkan mashlahah lebih utama daripada *nash* al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijmâ', berbeda dengan pendapat ahli ushul sebelumnya yang menempatkan mashlahah di bawah bayang-bayang *nash*; mashlahah harus tunduk di

bawah *nash*, seperti al-Ghazâli,[29] al-Juwaini, 'Izz al-Dîn Ibn Abd al-Sallâm, dan lainnya.

Sehubungan dengan pendapat kontroversial al-Thûfî, banyak ulama yang memberikan kritik, baik kritik emosional maupun konstruktif.[30] Mushthafâ Ahmad al-Zarqâ' menilai bahwa dampak pendapat al-Thûfî akan menimbulkan kekacauan yang hebat dalam mengamalkan syari'ah dan undang-undang.[31] Zaid al-Kautsari menyatakan bahwa al-Thûfî adalah orang pertama yang membuka pintu keburukan dan bid'ah ke dalam hukum Islam. Sa'îd Ramadlân al-Bûthi, menilai kemaslahatan yang diungkapkan oleh al-Thûfî membawa hukum-hukum syari'at keluar dari benteng *nash*, terbuka total dari hawa nafsu, dan pendapat yang semena-mena atas nama kemaslahatan.[32] Bahkan banyak ulama yang menuduh al-Thûfî bukan lagi bermadzhab Hambali, tetapi Syî'ah Râfidlah dan berakidah Murji'ah.[33]

Tulisan ini bermaksud mengkritisi mashlahah al-Thûfî dari sisi epistemologi dan sisi ideologi, agar bisa melahirkan konsep mashlahah yang lebih universal, dinamis, dan aplikatif sebagai ruh dan sumber Islam dalam menyelesaikan problem Hukum Islam kontemporer.[34]

B. Kritik Epistemologis terhadap Konsep Mashlahah al-Thûfî

Epistemologi berasal dari bahasa Yunani *episteme* dan *logos*, yang keduanya berarti ilmu atau pengetahuan. Epistimologi disebut juga dengan istilah teori pengetahuan (*theory of knowledge*).[35] Ia merupakan cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat ilmu pengetahuan, dari mana pengetahuan tersebut didapatkan.[36] Dengan kata lain, epistimologi atau teori pengetahuan, membahas secara mendalam segenap proses yang terlibat dalam

usaha memperoleh pengetahuan.[37] Lawan dari *epiteme* adalah *doxa* yang berarti "percaya," artinya percaya begitu saja tanpa menunggu suatu bukti. Dengan demikian, pengetahuan yang bersifat *doxa* adalah pengetahuan yang tanpa ada teorinya.[38]

1. Epistemologi yang Masih Mencari Bentuk

Al-Thûfî dalam pembahasannya tentang konsep mashlahah, tatacara penentuan mashlahah, dan sumber-sumber hukum Islam, terlihat bahwa ia mengunakan tiga epistemologi, yaitu *bayâni*, *burhâni* (rasional), dan indera (empirisme) secara bersama-sama, meskipun porsi prioritas dari masing-masing berbeda.

Penggunaan epistemologi *bayâni* atau paradigma *bayâni* terlihat dalam banyak statementnya. Mulai dari syarah hadits tentang kemaslahatan, yaitu *lâ dlarara walâ dlirâr,* sumber-sumber hukum Islam, Ijmâ', dan konsep mashlahahnya. Paradigma yang dipakai al-Thûfî adalah khas paradigma *bayâni*, yaitu bersandar, memulai, dan menguatkan argumen dengan berdasarkan pada *nash*. Epistemologi yang dipakai juga terlihat didominasi oleh epistemologi *bayâni*, kecuali pada saat menerangkan tentang mashlahah yang didahulukan dibandingkan dengan *nash*. Penggunaan epistemologi *bayâni* bahkan terlihat ketika al-Thûfî mendasarkan penggunaan mashlahah dibandingkan *nash* (teks). Ia menguatkan pendapat rasionalnya dengan *nash* juga, misalnya mengutip firman Allah, hadits Rasulullah, dan pendapat ulama yang mendukung digunakannya mashlahah.[39]

Sedangkan penggunaan epistemologi *burhâni* al-Thûfî terlihat pada kasus ketika terjadi pertentangan antara mashlahah dan *nash*, maka dimenangkan mashlahah (*idzâ ta'âradlat al-mashlahah wa al-nash wa al-*

ijmâ' faquddimat al-mashlahah). Hal ini karena menurut al-Thûfî, mashlahah merupakan tujuan agama dan poros utama dari maksud syariah (*qutb maqshûd al-syar'i*).[40] Memenangkan mashlahah dibandingkan dengan *nash* ini menunjukan porsi lebih bagi akal manusia.

Berdasarkan pendapat al-Thûfî ini, maka diketahui bahwa akal menempati tempat yang utama dibandingkan dengan *naql*. Selain akal, panca indera juga menempati posisi yang utama. Kata-kata al-Thûfî "kemaslahatan hukum dan sosial manusia dapat diketahui melalui sinaran intelegensia akal dan pengalaman hidup" (*ma'lûmah lahum bi hukm al-'âdah wa al-'aql*) menunjukan epistemologinya, yaitu rasional dan empiris.

Di dalam banyak statementnya, al-Thûfî selalu menempatkan mashlahah dan akal dalam posisi utama, sehingga seakan dalam urutan epistemologi, maka akal-lah sebagai epistemologi primer. Namun dalam aplikasi dan kenyataannya, al-Thûfî masih berada dalam bayang-bayang *nash* (*naql*). Ini bisa dilihat ketika ia mengatakan bahwa mashlahah yang lebih diutamakan daripada *nash* ketika terjadi kontradiksi dengan *nash* (*taqdîm al-mashlahah 'alā al-nash*), pada dasarnya adalah mengamalkan *nash* juga, yaitu hadis *lâ dlarara walâ dlirâr*. Jadi sebenarnya fungsi mashlahah ini hanyalah mengkhususkan (*takhshîsh*) dan menjelaskan (*bayân*) maksud dari *nash*.

Berdasarkan statement al-Thûfî ini terlihat bahwa ia sebenarnya menjadikan *naql* sebagai epistemologi primer, dan akal sebagai epistemologi sekunder. Hal ini karena konsep rasional berupa mashlahah yang dikemukakan al-Thûfî, bukan dilandasi dengan dasar-dasar rasional filsafati, tetapi didasarkan pada *nash* (teks).

2. Epistemologi yang Kurang Berbasis pada Teori-teori Rasional

Al-Thûfî, dengan jargonnya "mendahulukan mashlahah daripada *nash* dalam muamalah" (*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash fî al-mu'âmalah*) terlihat menggunakan epistemologi rasional, namun ia tidak membangun rasionalitasnya dengan epistemologi rasional, tetapi malah membangun rasionalitasnya dengan landasan teks (*bayâni*). Artinya logika-logika rasional mashlahah al-Thûfî kurang dilandasi dengan logika-logika khas rasional, seperti logika rasional bagi epistemologi akal. Hal ini bisa dilihat ketika al-Thûfî mengatakan bahwa konsep mashlahah sebenarnya berdasarkan pada hadits Nabi *lâ dlarara walâ dlirâr*, juga sesuai dengan Qur'an, Ijmâ', qiyâs, *qaul shahâbah*, dan dalil hukum lainnya.[41] Implikasinya, gaung rasionalitas mashlahah menjadi kurang bergema, karena tidak didasari dalil dan teori rasional.

Seandainya al-Thûfî membangun epistemologi rasionalnya dengan dalil rasional *burhâni* seperti yang dilakukan oleh filosof aliran rasionalisme[42] semisal Plato, Rene Descates, Gottfried Wilhelm von Leibniz, Christian Wolff, Baruch Spinoza, Voltaire, Diderot, dan D'Alembert, maka teori mashlahah yang dikemukakan akan semakin bergaung di dunia keilmuan.[43]

Rene Descartes misalnya, yang dikenal sebagai "bapak filosof modern," mendasari rasionalismenya dengan argumen yang tajam tentang pentingnya akal. Ia berpendapat bahwa akal adalah sumber pengetahuan.[44] Sedangkan metode yang digunakan adalah keraguan.[45] Dengan meragukan segala sesuatu, maka manusia kemudian harus berfikir untuk mendapatkan kebenaran. Berfikir inilah selanjutnya menjadi inti filsafat Descartes, dengan ungkapannya "aku berfikir, maka aku ada" (*cogito*

ergo sum). Menurut Descartes, cara berfikir sehingga tercapai kenyataan yang terang dan jelas (*clear and dincty*) dilakukan dengan beberapa cara; *pertama*, tidak menerima sesuatu sebagai benar, kecuali terbukti benar. *Kedua*, untuk membuktikan kebenaran suatu hal harus menghindari kesimpulan yang tergesa-gesa dan menghindari dugaan terhadap sesuatu. *Ketiga*, kenyataan yang terbukti benar adalah yang datang secara terang dan jelas pada akal budi.[46]

Inilah yang menjadikan teori mashlahah al-Thûfî kurang berkembang, sehingga banyak pemikir muslim yang menganggap al-Thûfî gagal –dalam bahasanya Thomas Kuhn[47] dalam membuat perubahan paradigma mashlahah (*shifting paradigms*),[48] karena tidak didukung dengan teori yang sempurna. Kritik inilah yang dilontarkan oleh Wael B Hallaq, Muhammad Khalid Masud, Muhammad Syahrûr dan Ahmad al-Na'im.[49]

Penggunaan epistemologi empirik juga dilakukan al-Thûfî ketika berbicara tentang cara menentukan mashlahah berdasarkan akal dan '*urf* dan fenomena sosial yang terjadi di masyarakat. Misalnya ketika al-Thûfî mengatakan bahwa mashlahah dapat diketahui berdasarkan kebiasaan ('*âdah*) kehidupan masyarakat dan akal yang didasarkan pada sifat alamiah yang diberikan Tuhan.[50] Artinya, kemaslahatan manusia hanya didapat setelah diamati dan diperhatikan oleh panca indera, selanjutnya disimpulkan oleh akal manusia tentang kemaslahatan tersebut.[51]

Namun sekali lagi, al-Thûfî tidak memperkuat epistemologi empirismenya[52] dengan teori-teori empirik, seperti yang dilakukan tokoh-tokoh empirisme semisal Thomas Hobbes, John Lock, dan David Hume. Al-Thûfî hanya menyinggung sedikit tentang peran kebiasaan ('*âdah*) dalam penentuan mashlahah.

3. Kritik terhadap Model Pendekatan Kompromis-Theosentris

Al-Thûfî membangun teori mashlahahnya dengan asumsi bahwa selama ini terjadi banyak perpecahan dan ketidakadilan sosial di antara umat Islam dikarenakan mereka terlalu berpegang teguh pada *nash* dan prinsip-prinsip hukum yang memunculkan perdebatan.[53] Mereka tidak mau berpegang pada prinsip hukum yang disepakati oleh semua umat Islam, yaitu mashlahah. Akibatnya, muncul banyak aliran madzhab, pemikiran, kontradiksi-kontradiksi, yang menelorkan perpecahan dan permusuhan di antara umat Islam.

Menurut al-Thûfî, fenomena perbedaan dan perpecahan di antara umat Islam ini harus diminimalisasi dengan jalan berpegang pada prinsip yang disepakati. Baginya, mashlahah kesepakatan lebih utama daripada mashlahah adanya perbedaan, karena perbedaan hanya melahirkan perpecahan, dan menurunnya moralitas umat Islam. Akibat dari perpecahan adalah peperangan dan fitnah, sementara akibat dari menurunnya moralitas adalah dipilihnya pendapat-pendapat yang paling ringan di antara beberapa madzhab. Inilah yang terjadi pada waktu era hidup al-Thûfî. Selanjutnya Ia menukil syair yang berkembang saat itu: "*Minumlah, sodomilah, berzinalah, dan berjudilah berdasarkan pada pendapat imam madzhab, maka kalian akan dimaafkan.*"[54]

Bagi al-Thûfî, kondisi umat Islam saat itu berada dalam dunia perpecahan dan perbedaan pendapat yang tajam,[55] sehingga perlu "disatukan" dalam pendapat yang satu, yaitu pendapat yang didasarkan pada prinsip mashlahah. Baginya, hanya jalan inilah (berpegang pada mashlahah) yang dapat menjadikan umat Islam terbebas dari perpecahan.[56]

Berdasarkan argumentasi yang dibangun oleh al-Thûfî tersebut jelas bahwa ia mencoba melakukan upaya kompromi untuk mengangkat mashlaḥah sebagai dasar utama sumber hukum Islam, bukan *nash* dan ijmâ'. Ia mencoba menampilkan bahwa *nash* dan ijmâ' mempunyai problem-problem kontradiksi (*ta'ârudl*) sehingga "kurang pas" untuk dijadikan sumber hukum utama dan pertama. Sementara mashlaḥah merupakan sumber hukum yang disepakati oleh semuanya, dan tidak mempunyai kontradiksi-kontradiksi.

Argumen yang dibangun al-Thûfî untuk memperkuat posisi mashlaḥah, adalah argumen khas theosentris bukan argumen rasional etik bahwa memang mashlaḥah merupakan perbuatan moral paling utama. Dalam filsafat utilitarisme misalnya, logika *utility*-nya dibangun berdasarkan dalil-dalil rasional, sehingga bernilai universal, mampu diterima oleh semua orang.

Utilitarisme[57] bertolak dari pertanyaan apa yang dimaksud dengan perbuatan bermoral? Kaum utilitarianisme, mensyaratkan empat hal agar sesuatu itu dikatakan bermoral: *pertama*, ukuran moralitas suatu tindakan dilihat dari akibat-akibatnya, bukan sifat yang melekat dalam tindakan tersebut. *Kedua*, sesuatu yang dianggap bermoral adalah sesuatu yang berguna atau bermanfaat. Namun yang dikatakan manfaat bukan sembarang manfaat, tetapi manfaat yang menunjang apa yang bernilai pada dirinya sendiri. *Ketiga*, sesuatu yang baik pada dirinya sendiri adalah kebahagiaan, yaitu nikmat dan kebebasan dari perasaan yang tidak enak, karena itulah yang selalu diinginkan manusia. *Keempat*, perbuatan nikmat atau kebahagiaan tersebut harus diusahakan sebanyak-banyaknya untuk semua orang yang terkena dampak tindakan itu.[58]

Inilah beberapa hal yang membedakan bangunan logika mashlahah al-Thûfî yang masih bersifat theosentris-*bayâni*, dengan bangunan logika kaum *utility* yang bersifat logis rasional.

4. Kritik terhadap Metode Undian (*qur'ah*) dalam Mashlahah

Bukti yang menunjukkan bahwa al-Thûfî kurang mengisi konsep mashlahahnya dengan teori-teori etika adalah ketika menentukan mashlahah yang nilainya sama. Ia tampak "kebingungan" dalam mengatasi problem ini, khususnya ketika nilai mashlahah memang benar-benar sama secara kualitas dan kuantitas, sehingga mengusulkan dengan jalan diundi (*qur'ah*).[59] Jalan *qur'ah* yang dipilih oleh al-Thûfî ini, seakan ia sudah kehabisan teori pengetahuan, sehingga mengambil jalan yang tidak rasional. Bagi seorang ahli hukum, hukum adalah kepastian dan didasarkan pada dalil yang pasti juga, bukan sebuah permainan melempar dadu (*lucky and unlucky*).

Data di bawah ini merupakan rangkuman secara detail pembagian al-Thûfî dalam *Syarh Arba'în al-Nawâwiyyah* tentang tatacara menentukan mashlahah mana yang diambil, jika ada dua mashlahah atau lebih dalam suatu hukum.[60]

PERANDAIAN KASUS MASHLAHAH	PILIHAN YANG DIMENANGKAN
Perkara I Jika perkara (hukum) mengandung satu mashlahah	Harus dipilih dan dilakukan

Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang mengandung mashlahah bergabung jadi satu.	(1). Kalau memungkinkan, dilakukan semuanya. (2) Dilakukan yang paling memungkinkan. (3) Kalau tidak memungkinkan, maka dipilih mashlahah yang paling besar mendapatkan perhatian syara'.
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua mashlahah yang seimbang (kualitas dan kuantitasnya)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (*qur'ah*)
Perkara II Jika ada perkara (hukum) yang mendatangkan satu mafsadah	Harus ditolak
Jika ada perkara (hukum) yang mengandung dua atau lebih kemafsadahan	(1) Jika memungkinkan ditolak semuanya, (2) Jika tidak mungkin, maka ditolak yang paling banyak mafsadahnya.
Jika ada dua atau lebih perkara (hukum) yang seimbang mafsadahnya (kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (*qur'ah*).
Perkara III Jika ada perkara (hukum) yang mengandung mashlahah dan menghindarkan mafsadah	harus dilakukan dan dipilih
Jika ada perkara (hukum) di satu sisi mengandung maslahah, dan di sisi lain mengandung mafsadah	(1) Kalau lebih banyak mashlahah, maka diambil. (2) Kalau lebih banyak mafsadah, maka tidak diambil.
Jika kualitas dan kuantitas antara mashlahah dan mafsadah berimbang	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (*qur'ah*).
Perkara IV Jika ada dua perkara (hukum) bertentangan, yang satu membawa mashlahah dan yang satu menghindarkan mafsadah	diambil yang secara kualitas dan kuantitas paling banyak membawa mashlahah atau paling sedikit membawa mafsadah.

Jika kedua perkara tersebut berimbang (secara kualitas dan kuantitas)	Dipilih salah satunya dengan jalan diundi (*qur'ah*)

Berdasarkan metode al-Thûfî untuk keluar dari problem ini memperlihatkan bahwa ia kurang menguasai teori-teori etika dan anomali-anomali dalam problem etika. Bagaimana seseorang menentukan baik buruk, dan bagaimana memilih kebaikan atau menghindarkan keburukan jika keduanya secara rasio mempunyai bobot yang sama. Al-Thûfî tidak melakukan seperti apa yang dilakukan oleh John Stuart Mill misalnya, ketika menghadapi problem etika tentang asas kemanfaatan (*utility*) jika keduanya berimbang secara kualitas dan kuantitas. Mill membagi kebahagiaan dan kemanfaatan (*utility*) menjadi enam disposisi, yaitu: *pertama*, baik dalam bidang pikir maupun kerja, terdapat konsekuensi-konsekuensi senang dan susah. Satu-satunya yang diinginkan ialah kesenangan, sebagai konsekuensi logis. *Kedua*, dari segi psikologis, di mana pun manusia berada, apa pun yang mereka kerjakan, sudah menjadi wataknya, manusia itu selalu mendambakan atau menginginkan kesenangan.

Ketiga, antara kesenangan-kesenangan itu sendiri kualitasnya tidak sama. Sudah tentu orang akan memilih jenis kesenangan yang menurut anggapannya lebih baik dan lebih sesuai dengan dirinya.

Keempat, bahwa kesenangan itu sendiri dapat dirasakan oleh banyak orang. Bila masih ada hal-hal lain yang diperlukan di luar dari kesenangan maka hal-hal lain itu tidak lebih daripada pelengkap dari kesenangan itu sendiri. *Kelima*, bahwa bila terdapat dua jenis kesenangan yang dianggap sama, maka yang dijadikan kriteria untuk memilih mana di antaranya yang terbaik, maka

dipilihlah yang paling lama memberikan kesan, yang paling lama dapat dinikmati tanpa mengaitkan penilaian itu dengan biayanya. *Keenam*, bahwa kesenangan itu adalah merupakan suatu yang paling pantas diterima oleh seseorang yang telah bekerja, telah berusaha dan telah berjuang dalam hidupnya.[61]

Berdasarkan pembagian kebahagiaan Mill ini, terlihat bahwa ia mempunyai jalan keluar rasional dari problem anomali-anomali etika, sementara al-Thûfî terkesan keluar dari problem dengan jalan "instan," yaitu mengundi (*qur'ah*). Metode undian yang ditawarkan al-Thûfî jelas merupakan metode tidak ilmiah dalam menggali suatu hukum.

C. Kritik Ideologis terhadap Mashlahah al-Thûfî

1. Mashlahah yang Bersifat Theosentris

Berdasarkan beberapa pendapat ushûliyyîn tentang mashlahah, terlihat bahwa pendapat al-Thûfî termasuk yang paling rasional dan liberal saat itu.[62] Keliberalan ini dikarenakan ia berani mengatakan bahwa mashlahah harus didahulukan daripada *nash* jika keduanya bertentangan (*idzâ ta'âradla al-nash wa al-mashlahah faquddimat al-mashlahah*). Al-Thûfî ingin konsep mashlahah yang ia dengungkan menjadi solusi kebuntuan ijtihad dan perpecahan umat Islam, sebab menurutnya sumber-sumber hukum Islam, termasuk al-Qur'ân, al-Hadîts, dan Ijmâ', memberikan potensi perselisihan (*khilâfiyah*), sementara mashlahah tidak.[63]

Menurutnya, Mashlahah merupakan sumber hukum yang paling kuat. Ia bukan hanya merupakan hujjah semata ketika tidak terdapat *nash* dan ijmâ', melainkan juga harus didahulukan atas *nash* dan ijmâ' di saat terjadi pertentangan antara keduanya. Menurut al-

Thûfî, mendahulukan mashlahah daripada *nash* dan ijmâ' (*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash wa al-ijmâ'*) ketika terjadi pertentangan tersebut dengan jalan mengkhususkan dan menjelaskan (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân*) tidak dengan jalan meninggalkan *nash* dan ijmâ' (*lâ bi tharîqi al-ifti'ât 'alaihimâ wa al-ta'thîl lahumâ*), sebagaimana mendahulukan Sunnah daripada al-Qur'ân dengan jalan menjelaskan (*al-bayân*). Hal ini dilakukan al-Thûfî karena dalam pandangannya, mashlahah bersumber dari sabda Nabi "*Tidak membahayakan diri dan orang lain*" (*lâ dlarara wa lâ dlirâr*), yang merupakan landasan kokoh untuk mewujudkan dan memelihara kemaslahatan dan menghindari kemafsadahan. Dengan demikian, mendahulukan mashlahah atas *nash* dan Ijmâ' tersebut, pada dasarnya menurut al-Thûfî adalah pengkompromian antara beberapa dalil (*al-jam'u baina al-adillah*).[64]

Terlepas dari lontaran ide progresifnya, penulis melihat bahwa secara ideologi,[65] al-Thûfî masih terkungkung dengan ideologi zamannya.[66] Artinya, Ia memang telah berusaha melakukan lompatan semangat ijtihad dengan mengemukakan teori mashlahah yang berbeda dari teori mashlahah konvensional, yaitu mendahulukan mashlahah daripada *nash* (*taqdîm mashlahah 'alâ al-nash*). Namun, disadari atau tidak, teori *taqdîm mashlahah 'alâ al-nash* tersebut masih terpengaruh ideologi fiqh saat itu, yaitu melanggengkan status quo, lebih mendahulukan eksistensi *nash* daripada akal.[67] Ini bisa dilihat dari pendapatnya bahwa ketika terjadi pertentangan antara *nash*, ijmâ', dan mashlahah maka dimenangkan mashlahah dengan jalan mengkhususkan dan menjelaskan (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân*) tidak dengan jalan meninggalkan *nash* dan ijmâ' (*lâ bi tharîqi al-ifti'ât 'alaihimâ wa al-ta'thîl lahumâ*), sebagaimana mendahulukan Sunnah daripada al-Qur'ân

dengan jalan menjelaskan (*al-bayân*). Ungkapannya ini (*bi tharîqi al-takhshîsh wa al-bayân lâ bi tharîqi al-ifti'ât 'alaihimâ wa al-ta'thîl lahumâ*) adalah bentuk keliberalan al-Thûfî yang masih mengambang, ketidakberanian untuk melepas dari hegemoni teks, dalam arti masih bergantung pada teks. Hal ini karena ia memang masih terpengaruh oleh ideologi zamannya saat itu yang mayoritas orang berpegang teguh pada teks.

Selanjutnya ungkapan al-Thûfî bahwa penggunaan mashlahah pada hakikatnya adalah pengamalan dari al-Qur'ân, Sunnah, dan Ijmâ',[68] karena kesemuanya menghendaki mashlahah, sehingga mendahulukan mashlahah sebenarnya adalah kompromi di antara beberapa dalil (*al-jam'u baina al-adillah*) merupakan ungkapan yang tidak tegas. Di satu sisi al-Thûfî ingin keluar dari hegemoni *nash* dengan konsep mashlahah (*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash*), namun di sisi lain ia mengungkung diri kembali dengan ikatan *nash*. Artinya, al-Thûfî sebenarnya tidak jauh berlari "meninggalkan" *nash*, namun hanya "berpindah" tempat berdiri saja, yang pada hakikatnya tetap berpegang pada *nash* (*from text to text*) atau lebih jauh ia hanya berpindah dari makna tekstual teks kepada makna teks (*from text to meaning of text*).

Kegamangan al-Thûfî dalam melepaskan diri dari teks (*nash*) semakin terlihat dalam pendapat akhirnya bahwa konsep waris dan potong tangan adalah bagian dari ibadah dan *muqaddarah*, yaitu tempat yang tidak dapat diijtihadi dan bukan wewenang mashlahah.[69] Jika permasalahan-permasalahan *jinâyah,* waris, nikah dimasukkan dalam kategori *muqaddarah* dan ibadah, lantas muamalah yang di dalamnya mashlahah berperan jelas menjadi sangat sempit. Al-Thûfî, dalam hal ini,

seakan memberikan kebebasan pada akal dan mashlahah di atas *nash* dalam hal muamalah, tetapi pada dasarnya mengungkungnya kembali dengan konsep muamalah dan ibadah serta *muqaddarah*-nya.[70]

Berkaitan dengan ini, Muhammad Khalid Masud memberikan kritik kepada al-Thûfî tentang konsep mashlahahnya. Menurut Masud, al-Thûfî gagal mengembangkan konsep mashlahahnya karena masih kembali kepada nalar *bayâni* lagi. Al-Thûfî menurut Masud, dalam analisis akhirnya memandang mashlahah hanya diperlukan setelah sumber-sumber hukum tradisional gagal menjawab permasalahan hukum.[71]

Berkaitan dengan "literalisme" al-Thûfî ini, Wael B. Hallaq membagi pembaharu pemikiran hukum Islam menjadi dua, yaitu aliran utilitarianisme keagamaan (*religious utilitarianism*) dan aliran liberalisme keagamaan (*religious liberalism*). Aliran pertama adalah aliran yang memulai ijtihad dan mencoba keluar dari belenggu teks dengan mengedepankan teori mashlahah. Beberapa di antara mereka adalah al-Syâtibi, al-Thûfî, dan Rasyîd Ridlâ. Sedangkan aliran kedua (*religious liberalism*) adalah pemikir hukum Islam yang mencoba keluar dari hegemoni teks dengan menggunakan teori-teori baru yang liberal. Kelompok ini memiliki kecenderungan yang kuat untuk membuang semua prinsip yang telah dibangun oleh ulama ushul fiqh klasik. Selain itu, kelompok ini juga lebih mementingkan penafsiran terhadap jiwa dari teks, bukan teks literalnya semata-mata, dan lebih menekankan pada upaya memahami keterkaitan antara teks dan konteks. Pemikir yang masuk kelompok ini menurut Hallaq adalah Muhammad Said al-Asymawi,[72] Fazlur Rahman,[73] dan Muhammad Syahrûr.[74]

Menurut Hallaq, baik kelompok *religious*

utilitarianism maupun kelompok *religious liberalism* walaupun berbeda corak sebenarnya semuanya bermuara pada ide pembaharuan pemikiran hukum Islam. Namun menurut Hallaq, *religious utilitarianism*, yang termasuk di dalamnya adalah al-Thûfî, tidak banyak beranjak dari pengaruh teks. Mereka hanya menerapkan teori hukum Islam yang telah ada yakni hasil rumusan ulama lama ke dalam struktur baru, bukan membuat teori yang benar-benar baru, sehingga sesuatu yang dihasilkan hanyalah modifikasi saja.[75]

Senada dengan Hallaq, Muhammad Syahrûr juga mengkritik teori-teori ushul fiqh lama (termasuk al-Thûfî), menurutnya teori ushul fiqh yang telah ada selama ini merupakan produk historis masa lalu yang disusun berdasarkan kebutuhan pada masanya. Lebih dari itu, ushul fiqh yang semestinya bisa menjadi petunjuk berfikir, justru menjelma menjadi doktrin-doktrin yang sama sekali tidak bisa membimbing untuk menciptakan fiqh dan melahirkan pemikiran-pemikiran baru.[76]

Ahmad al-Na'im juga berpendapat senada bahwa ahli hukum Islam yang mencoba mengembangkan ushul fiqh dengan konsep mashlahah, termasuk al-Thûfî, gagal dalam mengubah bangunan dasar ushul fiqh, karena masih terjebak pada kungkungan teks yang dianggap sakral dan term-term ushul fiqh yang dibangun oleh ulama sebelumnya.[77]

2. Mashlahah yang Berideologi Zamannya: Ideologi Teks

Al-Thûfî yang hidup pada masa stagnasi pemikiran hukum Islam –meskipun berusaha melepaskan diri dari kungkungan stagnasi disadari atau tidak, masih belum bisa melepaskan diri secara bebas dari pengaruh tren pemikiran

pada waktu itu, yaitu meletakkan teks di atas segalanya. Keterpengaruhan seseorang oleh tren pemikiran zamannya ini sesuai dengan teori Abû Zahrah, bahwa kecenderungan pemikiran manusia, tidak bisa terlepas dari empat faktor yang melingkupi, yaitu: *pertama*, faktor alamiah karunia Tuhan, seperti kekuatan analisis, hafalan, kemampuan berfikir rasional, kefasihan, dan sejenisnya.[78] *Kedua,* faktor guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya. *Ketiga*, interaksi seseorang dengan kelompok dan majlis tertentu. *Keempat*, tren pemikiran yang berkembang pada masa kehidupan seseorang tersebut.[79]

Pada masa awal kehidupan al-Thûfî, perkembangan hukum Islam sedang mengalami kejumudan.[80] Hal ini dikarenakan ada dua peristiwa besar yang terjadi pada masa-masa itu, yaitu peristiwa perang salib yang berkobar pada dekade akhir abad ke-5 H yang berlangsung selama dua abad[81] dan penyerbuan tentara Mongol ke Baghdad. Kedua peristiwa besar ini sangat mempengaruhi kehidupan ekonomi, politik, dan keilmuan umat Islam.[82]

Setelah terjadinya penyerbuan yang menyebabkan ketidakmenentuan ini jelas membawa dampak yang sangat negatif bagi dunia Islam. Terutama pada wilayah politik yang tidak menentu serta terjadinya penumpulan dalam pergulatan intelektual umat Islam. Akibatnya pemahaman ajaran Islam secara umum mengalami kemunduran. Hal ini juga menimpa terutama pada bidang hukum Islam. Hukum Islam mengalami kemunduran yang cukup lama yaitu dari pertengahan abad keempat hijriyah sampai akhir abad ketigabelas hijriyah.[83]

Pada masa itu, umat Islam dalam bahasa Mohammed Arkoun terjebak dalam kungkungan logosentrisme. Artinya ia hanya berkutat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling

berkaitan.[84] Sehingga dari sini muncullah standar-standar pembakuan dalam hukum Islam yang menyebabkan kemandegan serta kejumudan dalam berfikir karena hukum Islam seolah sudah terserap dengan ideologi tertentu dan tidak leluasa untuk mengembangkan dirinya.[85]

Selain sikap *taqlid* yang begitu mengakar (*deep grooted*) dalam umat Islam diperparah lagi oleh sikap fanatisme terhadap madzhab masing-masing secara berlebihan. Sehingga pembelaan terhadap madzhab masing-masing terlalu berlebihan dan cenderung untuk menyalahkan pengikut madzhab yang lain. Kecenderungan umumnya mereka tidak lagi menggali dari sumber aslinya yaitu al-Qur'ân dan al-Hadîts, tetapi berpegang pada pendapat ulama terdahulu.[86]

Akibatnya, hukum Islam tetap saja merupakan barang lama yang dimodifikasi, bukan barang yang benar-benar baru. Ibarat sebuah mobil, kita tidak pernah mendapatkan mobil baru yang memang dirancang secara baru untuk kebutuhan medan yang baru. Menurut Muhammad Syahrûr, model fiqh dan ushul fiqh yang demikian, sesungguhnya hanya membangun barang lama dengan memberikan pakaian baru. Sistem pengetahuan yang digunakan tetap sistem lama, bukan sistem yang baru.[87]

Lebih jauh menurut Hourouni, pada era itu umat Islam masih banyak yang masuk dalam kategori tradisionalis dibandingkan dengan rasionalis. Kelompok tradisionalis lebih banyak berpegang pada *nash* (teks) dibandingkan dengan akal. Sementara kelompok rasionalis memberikan porsi yang lebih kepada akal manusia.[88]

Senada dengan ini adalah pendapat Malcolm H. Kerr dalam kajiannya tentang hukum Islam, khususnya

konsep mashlahah. Ia menyimpulkan bahwa meskipun mashlahah yang merupakan pilar adabtabilitas hukum Islam[89] yang pada prinsipnya bersifat liberal, namun dalam penerapannya tidak liberal dan tetap tunduk kepada *nash*.[90]

Josep Schacht dalam *Introduction to Islamic Law* juga berpendapat bahwa prinsip-prinsip hukum Islam, seperti mashlahah, 'urf, istihsân, qiyâs, dan istishhâb tidak digunakan oleh para fuqaha dan ushûliyyûn sebagai prinsip perubahan,[91] melainkan hanya untuk menafsirkan dan membenarkan aturan-aturan yang sudah ada dari hukum Islam.[92]

Intinya, pada era al-Thûfî, semangat perkembangan hukum Islam (fiqh) dan ushul fiqh masih berpegang teguh pada *nash* (teks) sebagai sumber utama dan panglima dalam berijtihad, sehingga produk-produk hukum yang dihasilkan merupakan "turunan" atau hasil dari teks itu sendiri. Hasil ijtihad dan metode ijtihad, termasuk konsep mashlahah, semuanya merupakan deduksi dari *nash*. Oleh karenanya, kesimpulan, hasil hukum, dan metode yang lahir tidak jauh berbeda hasilnya dari bunyi *nash* tersebut.[93]

Berdasarkan kenyataan ini, maka jelas era pada saat al-Thûfî hidup masih dilingkupi dengan semangat *nash* dalam setiap kegiatan hukum Islam, sehingga meskipun al-Thûfî telah mencoba untuk keluar dari pengaruh *nash*, tetap saja ia masih terpengaruh oleh ideologi zaman saat itu, yaitu peradaban *nash* (teks).

D. Kesimpulan

Perlu pembacaan kritis terhadap konsep mashlahah al-Thûfî agar mendapatkan konsep mashlahah yang lebih universal, dinamis dan konstruktif sebagai sumber ijtihad hukum Islam kontemporer. Kritik terhadap

konsep mashlahah al-Thûfî melalui dua cara, yaitu kritik epistemologis dan ideologis. *Pertama*, kelemahan secara epistemologis adalah karena belum ada konsistensi penggunaan akal sebagai epistemologi primer bagi konsep mashlahahnya. Di satu sisi al-Thûfî mengatakan bahwa mashlahah adalah dalil paling kuat (*aqwâ adillah al-syar'i*), tetapi dalam prakteknya mashlahah masih "terkungkung" oleh hegemoni teks. Ia juga berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara *nash* dan mashlahah, maka didahulukan mashlahah (*idzâ ta'âradlat al-mashlahah wa al-nash faquddimat al-mashlahah*), namun sekali lagi prakteknya masih tidak konsisten. Demikian pula secara metodologis, ia kurang mengeksplorasi konsep mashlahah dengan teori, dan definisi yang jelas. Misalnya ia berpendapat bahwa mashlahah merupakan dalil paling kuat dalam masalah muamalah, sedangkan masalah ibadah (*muqaddarah*) adalah hak prerogatif Allah. Namun ia tidak mendefinisikan secara jelas perbuatan hukum apa saja yang termasuk muamalah dan apa yang termasuk ibadah (*muqaddarah*). Al-Thûfî juga "kesulitan" secara teoritis dalam memutuskan dua hal yang mempunyai nilai kemashlahatan sama, sehingga ia mengusulkan dengan jalan mengundi (*qur'ah*). *Kedua*, kelemahan secara ideologis terlihat dari konsep mashlahahnya yang sebenarnya rasional, namun kembali terpasung oleh kekuatan teks. Hal ini terjadi karena, pada era al-Thûfî kekuasaan teks (*nash*) begitu menghegemoni, sehingga setiap pendapat dan teori ilmiah selalu berpusat pada teks (*nash*).

End Note:

1 Tulisan lebih detail tentang kritik terhadap konsep mashlahah al-Thûfî dapat dilihat di buku *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. Lihat. Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

2 Mashlahah bermakna *al-shalâh*, merupakan *masdar mim* dari lafaz *shalaha-yashluhu*. Adapun *istishlâh* merupakan kebalikan dari *istifsâd*. Lihat Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab,* (Kairo: Dâr al-Mishriyyat, t.th), juz 3. 348. Dalam *Munjid* disebutkan; *shalaha* itu berarti hilang kerusakan atau kemafsadahan. Ketika dikatakan صلح حال فلان berarti telah hilang kemafsadahan darinya. Secara majazi bermakna cocok dan berbuat baik (*muwâfaqah* dan *ihsân*). Ketika dikatakan dia ahli mafsadah bukan maslahah, artinya dia termasuk golongan orang yang beramal fasid bukan beramal baik atau manfaat. Lihat Louis Malouf, *al-Munjid fi al-Lughah,* (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1986), hlm. 432. Sedangkan menurut *Munjid*, *mashlahah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad, lam,* dan *ha'*. Berasal dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha*, *shaluha, shalâhan, shulûhan* dan *shalâhiyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh, dan jujur. Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb,* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 479.

3 Muhammad Thâhir bin Asyûr mengatakan bahwa semua ajaran syari'ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syariat Islam

bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka al-Qur'an yang berfungsi sebagai pedoman syara' hanya berbicara mengenai kemaslahatan baik secara langsung maupun tidak. Al-Qur'an dalam berbicara mengenai maslahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana. Lihat. Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999), hlm. 180; Mushthafâ Dib al-Bughâ, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), hlm. 128; Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th), hlm. 111; Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th) I, hlm. 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001), hlm. 56; Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) II: hlm. 30; Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn al-Thûfî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1964), hlm. 127-132.

4 Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung mashlahah, begitu pula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu "mengambil manfaat/ mashlahah" (*jalb al-mashâlih*) dan menolak bahaya (*dar' al-mafâsid*). Artinya, semua hukum Allah dibuat

untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat. Yûsuf al-Qaradawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t.tp: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), hlm. 68; Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nadhâir* (Beirut: Maktabah, t.th), hlm. 7.

5 Ahmad Raisûni, *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Ind al-Imâm al-Syâthibi* (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah li al-Dirâsat wa al-Nasyr wa al-Tauzî', 1992), hlm. 32.

6 Pandangan Ibn Hâjib tentang mashlahah adalah hanya menerima mashlahah yang sesuai dengan *nash*, sedangkan *mashlahah mursalah* apalagi *mashlahah mulghah* tidak diterima sama sekali. Lihat, Ibn Hâjib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317 H), hlm. 289.

7 Bagi Ibn Abd al-Salâm, mashlahah berarti kenyamanan (*pleasure*) dan kegembiraan (*farah*) serta sarana-saran yang membawa kepada keduanya. Karena itu, mashlahah terbagi menjadi dua, yaitu mashlahah dunia dan mashlahah akhirat. Mashlahah dunia bisa diketahui dengan akal dan mashlahah akhirat bisa diketahui melalui naql. Lihat, Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm,* jilid I (Kairo: Istiqamah, t.th), hlm.10.

8 Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûni, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, sejarah *Maqâshid al-Syarî'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum Ibn Taimiyyah dan fase setelah Ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâd al-Ubaidy orang yang pertama kali membahas *Maqâshid al-Syarî'ah* adalah Ibrâhim al-Nakhâ'i (w. 96 H), seorang *tabi'în* sekaligus gurunya Hammâd bin Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu lalu muncul al-Ghazâli, 'Izz al-Dîn Abd al-Salâm, Najmuddin al-Thûfî dan terakhir Imâm

Syâthibi. Lihat. Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000), hlm. 75-114.

9 Dengan meluasnya lingkup perubahan sosial yang mempengaruhi semua segi kehidupan, maka filsafat-filsafat utilitarian pun menjadi populer. Gerakan-gerakan modernisme dalam Islam mencari sebuah prinsip yang mampu menolong mereka menyesuaikan diri dengan kondisi-kondisi yang berubah. Mereka menemukan konsep ini dalam mashlahah. Karena itu, perhatian dicurahkan kepada kajian tentang konsep ini di masa modern. Lihat, Muhammad Khâlid Masud, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hlm. 190.

10 Dokumen ini menjadi instrumen hukum yang mendasar dalam Konstitusi tahun 1860, Konstitusi pertama yang dikeluarkan di Negara muslim di masa modern. Lihat, Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford Press, 1962), hlm. 65.

11 Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum,*hlm. 190.

12 Menurut J. Schacht, prinsip mashlahah lebih disukai oleh Abduh daripada penerapan hukum Islam secara harfiah. J. Schacht, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961), hlm. 406.

13 Khairuddîn dan Abduh menyebut mashlahah sebagai prinsip penafsiran hukum, prinsip perubahan, dinamisme, dan adabtabilitas. Muhammad Abduh, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fî Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah,* jilid II (Kairo: t.p., 1899), hlm. 761.

14 Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm* (Kairo: Nahdlah, 1956), hlm. 72-75.

15 Shubhî Mahmashâni, *Falsafah al-Tasyrî' fî al-Islâm*

(Beirut: Dâr al-'Ilm, t.th), hlm. 130-133, 205.

16 Abd al-Razzâq al-Sanhûri, "Wujub Tanqîh al-Qânûn al-Madanî al-Mishrî," dalam *Majallât al-Qânûn wa al-Iqtishâd,* jilid 6 (1963), hlm. 3-144.

17 Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal Ilâ'Ilm al-Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-'Ilm, 1965), hlm. 442-450.

18 Mushthafâ al-Syalabi, *Ta'lîl al-Aḥkâm: 'Ardl wa Taḥlîl li al-Tharîqah al-Ta'lîl wa Tathawwuratihâ fî Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* (Kairo: Azhar, 1949), hlm. 278-384.

19 Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî',*hlm. 70-122.

20 Muḥammad al-Khudlari, *Ushûl al-Fiqh*, hlm. 32.

21 Mushthafâ Zaid, *al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî', hlm*. 91

22 Nama aslinya adalah Sulaymân Ibn 'Abd al-Qâwi Ibn 'Abd al-Karîm Ibn Sa'îd. Kadang ia juga dikenal dengan nama Ibn Abu Abbâs. Mengenai tahun kelahirannya para ulama berbeda pendapat ada yang mengatakan tahun 657 H (1259 M) ada juga yang mengatakan 675 H. Sedangkan ia wafat pada tahun 716 H (1318 M), namun ada juga yang mengatakan wafatnya tahun 711 H. Nama Najmuddin al-Thûfî sebenarnya dinisbatkan dengan Thûfâ, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad di mana ia dilahirkan. Jadi al-Thûfî berarti orang yang berasal dari Thûfâ. Najmuddin yang berarti "bintang agama" merupakan gelar yang diberikan oleh para murid dan pengagumnya. Lihat, Ibn al-Imâd, *Syarazât al-Dzahâb fî Akhbâri Man Dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.th), V: hlm. 39. Bisa dilihat juga dalam Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlaḥah Fî al-Tasyrî' al-Islâmiî Wa Najmuddin al-Thûfî* (t.tp. Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th), hlm. 65; Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî',*hlm.105.

23 Para ulama berselisih dalam masalah penafsiran al-Qur'ân dan al-Hadîts.

24 Mengambil sesuatu yang disepakati menurut al-Thûfî lebih utama daripada mengambil sesuatu yang diperselisihkan. Maka mengambil mashlahah lebih utama dibandingkan mengambil teks-teks yang secara dhahir saling berselisih. Perbedaan-perbedan antar teks ini bisa dilihat pada perbedaan madzhab dan saling berselisihnya mereka. Lihat. Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfî's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada: McGill University, 1993).

25 Menurut al-Thûfî, maslahat merupakan tujuan dalam legislasi (*istinbâth*) hukum Islam, sedangkan *nash* dan *ijmâ'* merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Kalau terjadi pertentangan antara *nash-ijmâ'* di satu sisi dengan mashlahah di sisi lain maka mashlahah di sini harus dimenangkan (diutamakan) karena tujuan lebih utama dibandingkan dengan sarana. Sedangkan *nash* dan *ijmâ'* tidak lebih sebagai sarana mencapai tujuan itu sendiri yaitu kemaslahatan. Al-Thûfî, "*Nash Risâlah al-Thûfî*," dalam Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*…., hlm. 141

26 Independensi akal bagi al-Thûfî akan semakin tampak ketika menyimak dari ungkapannya: "*Ammâ mashlahah siyâsah al-mukallafîn fî huqûqihim fahiya ma'lûmatun lahum bihukmi al-'âdah wa al-'aqli*." Prinsip pertama al-Thûfî yang mengedepankan pada peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para ushûli yang lain yang mengakui mashlahah sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh *nash*. Al-Thûfî, *Nash Risâlah al-Thûfî*, dalam Abdul

Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*..., hlm.143; Husein Hâmid Hasan, *Nadhariyyah Mashlahah*..., hlm. 530-535.

27 Dalam pengertian al-Thûfî, mashlahah tidak memiliki ketergantungan kepada kesaksian atau konfirmasi *nash*, tetapi cukup bergantung kepada akal. Menurutnya, untuk menyatakan sesuatu itu mashlahah, maka cukuplah dengan uji coba lewat adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk *nash*. Lihat, al-Thûfî, *Nash Risâlah*, hlm. 143

28 Menurut al-Thûfî, ada 19 dalil syar'i dan yang paling kuat adalah mashlahah. Dalil-dalil tersebut antara lain: 1) Al-Qur'ân 2) *Al-Sunnah* 3) *Ijmâ' al-Ummah* 4) *Ijmâ' Ahl al-Madînah* 5) *Al-Qiyâs* 6) *Qawl al-Shahâbi* 7) *Al-Mashlahah al-Mursalah* 8) *Al-Istishhâb* 9) *Al-Barâ'ah al-Ashliyyah* 10) *Al-'Awâid* 11) *Istiqrâ'* 12) *Sadd al-Dzarî'ah* 13) *Al-Istidlâl* 14) *Al-Istihsân* 15) *Al-Akhdzu bi al-Akhaf* 16) *Al-'Ishmah* 17) *Ijmâ' Ahl al-Kûfah* 18) *Ijmâ' al-Itrah* dan 19) *Ijmâ' al-Khulafâ' al-Râsyidûn*. Lihat, *Ibid*.

29 Menurut Al-Ghazâli, yang dimaksud dengan "menarik manfaat dan menolak madlarat," adalah kemaslahatan yang berdasarkan penjagaan terhadap *maqâshid al-syar'i*, bukan *maqâshid al-khalqi*. Adapun patokan dari terciptanya *maqâshid al-syar'i* adalah terjaganya *ushûl al-khamsah*, yaitu: penjagaan terhadap agama (*hifdh al-dîn*), penjagaan terhadap jiwa (*hifdh al-nafs*), pernjagaan terhadap akal (*hifdh al-'aql*), penjagaan terhadap keturunan (*hifdh al-nasl*), penjagaan terhadap harta (*hifdh al-mâl*). Lebih lanjut, menurut al-Ghazali, mashlahah yang boleh diamalkan adalah mashlahah yang sesuai dengan *nash* (*munâsib/mulâim/mu'tabarah*). Lihat, Abû Hâmid al-Ghazâli, *al-Mustasyfâ min 'Ilm al-Ushûl* (Mesir: Dâr al-Jundi, t.th), hlm. 286.

30 Menyikapi pendapat kontroversial ini, para pemikir Islam terbelah menjadi dua kelompok, ada yang pro dan ada yang kontra. Beberapa pemikir muslim yang mengikuti gaya berfikir al-Thûfî tentang mashlahah, di antaranya adalah Sâlim Ibn Muhammad al-Qarni, Ibrâhim Husein, Mushthafâ al-Ghulâyaini, Shubhî Mahmashâni, dan Abdullah Ahmad al-Na'im. Sedangkan yang kontra di antaranya adalah Zâhid al-Kautsari, Sa'îd Ramadlân al-Bûthi, Abd al-Wahhâb Khallâf, Ali Hasbullah, Muhammad Yûsuf Mûsa, Husein Hâmid Hasan, Salâm Madzkûr, Wahbah Zuhaili, dan Mushthafâ Zarqâ'. Lihat, Saifudin Zuhri, "Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Konsep Najmuddin al-Thûfî," dalam *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Suka, 2008), hlm. 239-245.

31 Mushthafâ Zarqâ', *al-Madkhal fî al-Fiqh al-'Âm* (Damaskus: Mathba'ah Tarabin, 1968), hlm. 117-18.

32 Sa'îd Ramadlân al-Bûthi, *Dlawâbit al-Mashlahah,* 12-14.

33 Najmuddin al-Thûfî, *Isyârah al-Ilâhiyyah Ilâ Mabâhis al-Ushûliyyah* Jilid. 1 (Makkah: al-Maktabah al-Makkiyyah, 2002), hlm. 99.

34 Para pemikir keislaman berbeda pendapat tentang hukum Islam, apakah ia hukum Ilahi atau bukan. N.J Coulson, H.A.R. Gibb, H. J. Liebesny, M. Khadduri, H. Lammens, G. Maqdisi dan J.N.D Anderson berpendapat bahwa hukum Islam adalah hukum Ilahi karena landasannya adalah wahyu Ilahi. Lihat, N.J Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964), hlm. 1-2; H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and The West,* vol. 1, part. 2 (Toronto: Oxford University Press, 1957), hlm. 144;

M. Khadduri, *From Religion to Natural Law*, dalam J.H Tompson dan R. D. Reischauer (eds), *Modernization of the Arab World* (Princeton: Nostrand, 1966), hlm. 38.

35 Baca Alfons Taryadi, *Epistimologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hlm. 21-3; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar kepada Teori Pengetahuan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 4.

36 D.W. Hamlyn, *History of Epistemology*, dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967), hlm. 8-9.

37 Jujun S. Suriasumantri, "Tentang Hakikat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi," dalam *Ilmu dalam Perspektif*, ed. Jujun S. Suriasumantri, hlm. 9*;* Woozky Anthony Douglas, "Epistemology," dalam William Benton Publisher, *Enciclopedia Britannica* (Chicago: Enciclopedia Britannica, 1972), VIII: hlm. 650; Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 208.

38 William James Earle, *Introduction to Philoshophy,* (New York: Mc. Graw Hill, Inc, 1992), hlm. 21; Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy,* (New York: Barnes & Noble, Inc, 1971), hlm. 94.

39 Lihat, Najmuddin al-Thûfî, *Syarḥ Arba'în*.., hlm. 32.

40 Ibid, hlm. 21.

41 Di satu sisi, model argumentasi *bayâni* yang dibangun al-Thûfî bisa dimaklumi karena ia hidup di dalam ranah atmosfir *bayâni*, sehingga untuk menguatkan statemennya perlu menggunakan argumentasi *bayâni*. Namun kelemahannya adalah bahwa argumentasi

bayâni hanya bisa dipakai di kalangan kaum yang bertradisi *bayâni*, sedangkan di kalangan kaum rasional atau non Islam maka argumentasi yang menggunakan paradigma *bayâni* tidak bisa diberlakukan.

42 Aliran ini dipandang sebagai aliran yang berpegang pada prinsip bahwa akal harus diberi peranan utama dalam penjelasan. Ia menekankan akal budi (rasio) sebagai sumber utama pengetahuan, mendahului atau unggul atas, dan bebas (terlepas) dari pengamatan inderawi. Kaum Rasionalisme memulai dengan sebuah pernyataan yang sudah pasti. Aksioma dasar yang dipakai membangun sistem pemikirannya diturunkan dari ide yang menurut anggapannya adalah jelas, tegas, dan pasti dalam pikiran manusia. Pikiran manusia mempunyai kemampuan untuk mengetahui ide tersebut, namun manusia tidak menciptakannya, maupun tidak mempelajari lewat pengalaman. Ide tersebut kiranya sudah ada "di sana" sebagai bagian dari kenyataan dasar dan pikiran manusia. Lihat, A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Routledge, 2000), hlm. 286; Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy, Volume* 7, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 69

43 Salah satu kritik terhadap metode *istinbâth fiqh* dan Ushûl fiqh klasik yang dilontarkan pemikir-pemikir Islam kontemporer adalah tidak teradopsinya metode-metode saintifik dan teori-teori sosial, sehingga fiqh dan Ushûl yang dihasilkan kurang maksimal. Lihat, Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl,*hlm. 67

44 René Descartes, "The Principles of Philosophy of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science," dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953), hlm.

165; Robert Cummins dan David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 1; W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969) hlm. 154.

45 Dalam buku *Discourse de la Methode* tahun 1637 ia menegaskan perlunya metode yang jitu sebagai dasar kokoh bagi semua pengetahuan, yaitu dengan meragukan segalanya, secara metodis. Keraguan yang dimaksud adalah keraguan metodis terhadap segala sesuatu, terhadap ilmu, tehadap sesuatu yang pasti, terhadap kebenaran. Kalau suatu kebenaran tahan terhadap ujian kesangsian yang radikal ini, maka kebenaran itu pasti dan menjadi landasan bagi seluruh pengetahuan.

46 Menurut Descartes, ada dua kerja pokok akal budi, yaitu intuisi dan deduksi. Intuisi diartikan sebagai penglihatan pikiran yang terang dan jelas sehingga tidak ada satu pun lagi yang dapat diragukan. Sedangkan deduksi adalah semua penurunan yang perlu dibuat dari apa yang didapatkan oleh intuisi. Lihat, Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Westminster: The Newman Press, 1874), hlm. 73

47 Nama lengkapnya adalah Thomas Samuel Kuhn. Ia lahir di Cincinnati, Ohio, Amerika pada 18 Juli 1922 dan meninggal 17 Juni 1996. Kuhn meniti karirnya mula-mula sebagai seorang ahli fisika, baru dalam perkembangan selanjutnya ia mendalami sejarah, sejarah ilmu, dan filsafat ilmu. Karena begitu antusiasnya kepada sejarah dan khususnya sejarah ilmu, ia mengklaim bahwa filsafat ilmu sebaiknya berguru kepada sejarah ilmu yang baru. Lihat Thomas

Kuhn, *Peran Paradigma Sains* (Bandung: Remaja Karya, 1989), hlm.11-12.

48 *Shifting Paradigms* adalah istilah yang cocok untuk menggambarkan terjadinya dimensi kreatif pikiran manusia dalam bingkai kefilsafatan. *Shifting Paradigms* merupakan letupan ide yang merangsang timbulnya letupan ide-ide yang lain, yang terjadi terus-menerus, sambung menyambung, baik pada orang yang sama maupun orang yang berbeda. Reaksi berantai ini pada akhirnya menjadi kekuatan yang bisa mengubah wajah dan tatanan dunia serta peradaban manusia ke arah suatu "kemajuan." *Ibid*.

49 Kritik terhadap al-Thûfî rata-rata didasarkan pada ketidakjelasan teori mashlahahnya. Ia tidak memberikan contoh aplikatif bagaimana mashlahah diterapkan dalam konteks fiqh dan kehidupan sosial. Ia juga tidak memerinci kriteria mashlahah secara kongkrit, khususnya dalam kasus di mana terletak lebih dari satu mashlahah. Lihat misalnya Wael B Hallaq, *A History,* hlm. 207; Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyyah Mu'ashirah,* hlm. 34; Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hlm. 179-180; Muhyar Fanani, *Fiqh Madani,*hlm. 86-87.

50 Najmuddin al-Thûfî, *Syarh Arba'în al-Nawâwiyyah,*hlm. 141.

51 Meskipun empistemologi empirik juga digunakan oleh al-Thûfî, namun pembahasannya tidak banyak. Ia hanya dibahas disertakan dan untuk menguatkan peran akal sebagai epistemologi.

52 Lihat Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy, Volume 2*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 499; Robert Cummins dan

David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999), hlm. 1; W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), hlm. 154; Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm.124.

53 Bahkan menurut al-Thûfî, banyak pendapat-pendapat politis yang menindas rakyat, menguntungkan elit, dinisbatkan kepada dalil-dalil *nash*, dan dianggap sebagai keputusan agama (syarî'ah). Padahal pendapat-pendapat itu hanyalah pendapat-pendapat tokoh agama untuk melegalisasi putusan negara, atau fatwa pesanan dari pejabat. Misalnya, fatwa hukum bahwa semua tanah pertanian yang berada di bawah kekuasaan Mamluk di Mesir (649-924) dibagi secara eksklusif antara para pemegang kekuasaan politik dan pemegang kekuatan militer; 4 bagian untuk sultan, 9 bagian untuk pejabat kerajaan, dan 11 bagian untuk amir Mamluk dan tentara. Lihat, Sir Jhon Clubb, *The Story of Mamluks,* (New Yorks: Copleston, 1973), hlm. 207.

54 Maksudnya adalah minum minuman keras yang berasal dari perasan anggur adalah boleh menurut Abû Hanîfah, berbuat sodomi tidak mendapatkan hukuman (*had*) menurut Imam Mâlik, dan bermain catur adalah boleh menurut Imam Syâfi'i. Lihat, Najmuddin al-Thûfî, *Syarh Arba'în al-Nawâwiyyah*, hlm. 14.

55 Menurut al-Thûfî, perbedaan pendapat dan kontradiksi yang tajam ini menyebabkan banyak orang non Islam yang ingin masuk Islam pada waktu itu mengurungkan niatnya, karena mereka menilai bahwa umat Islam

telah jatuh pada jalan kesesatan. *Ibid*.

56 *Ibid*.

57 Pada umumnya, pandangan-pandangan mengenai etika yang berkembang di dunia ini dikelompokkan menjadi tiga besar, yaitu etika hedonistik, utilitarian, dan deontologis. Hedonisme mengarahkan etika kepada keperluan untuk menghasilkan sebanyak-banyaknya kesenangan bagi manusia. Etika utilitaristik mengoreksinya dengan menambahkan bahwa kesenangan atau kebahagiaan yang dihasilkan oleh suatu etika yang baik adalah kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang, dan bukan kesenangan atau kebahagiaan individual. Sementara etika deontologis memandang bahwa sumber sebagai perbuatan etis adalah rasa kewajiban. Sehingga, aliran ini mempercayai bahwa sikap etis bersifat fitri dan pada saat yang sama tidak murni rasional. Pada kenyataannya, hasil pemikiran filosof tentang etika sering merupakan irisan atau bahan dasar dari ketiga aliran besar ini. Haidar Bagir, "Etika Barat, Etika Islam, Pengantar dalam M. Amin Abdullah, *Antara al-Gazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*." terj. Hamzah. (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 15-16.

58 Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 178-179.

59 Najmuddin al-Thûfî, *Syarh Arba'în al-Nawâwiyyah,* hlm. 35.

60 *Ibid*.

61 Abdus Salam, *Filsafat*, hlm. 92-93.

62 Selain al-Thûfî sebenarnya masih ada al-Syâtibi yang juga dianggap sebagai pemikir filsafat hukum Islam (mashlahah) yang rasional. Ia mencurahkan pemikiran mashlahah (*maqâshid al-syarî'ah*) secara detail dalam

dua karyanya, yaitu *al-Muwâfaqât* dan *al-I'tishâm*.

63 Lihat, Najmuddin al-Thûfî, "Nash Risalah al-Thûfî" dalam Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*..., hlm. 105

64 Najmuddin al-Thûfî, *Syarḥ Arba'în,* hlm. 208-210.

65 Ideologi adalah sistem kepercayaan politik yang menjelaskan dunia sebagaimana keadaannya sekarang. Menurut Ben Agger, ideologi adalah suatu kepercayaan terorganisasi yang meyakini perubahan sosial sebagai sesuatu yang tidak mungkin, bahkan meskipun ia meyakini adanya pola perilaku personal dalam kerangka sistem sosial yang ada. Istilah ini dimunculkan oleh Karl Marx yang mengunakannya untuk menjelaskan sistem kepercayaan kelas sosial, utamanya kelas sosial kapitalis (borjuis). Ideologi borjuis melibatkan kesadaran yang salah dan oleh karena itu bertentangan dengan pandangan ilmiah yang merepresentasikan kesadaran yang benar dari kelas pekerja. Dalam dunia ilmu pengetahuan, istilah ideologi dimunculkan oleh Mannheim. Lihat, Benn Agger, *Teori Sosial Kritis,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), hlm. 16; Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hlm. 222.

66 Lihat. *Ibid*; Bryan S. Turner, "Karl Mannheim's Ideology and Utopia," *Political Studies 43*, (1995), hlm. 718-727.

67 Menurut H.A.R. Gibb, sistem keilmuan dan imajinasi bangsa Arab pra modern, termasuk sisi pemikiran hukum Islam, bersifat atomistik, statis, beku, dan kehilangan sifat dinamisnya. Oleh karena itu akan kesulitan bila mengalami persentuhan dengan realitas kekinian. Lihat, H.A.R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 109-

112.

68 Najmuddin al-Thûfî, *Syarh Arba'în*, hlm. 208-210.

69 *Ibid*.

70 Salah satu kelemahan konsep mashlahah al-Thûfî adalah ia tidak menjelaskan secara detail hukum-hukum mana yang masuk dalam kategori muamalah, dan hukum mana yang masuk kategori ibadah atau *muqaddarah*. Lihat, Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam,* hlm.180

71 *Ibid*.

72 Ia adalah pemikir liberal kelahiran Mesir. Menyelesaikan studinya di fakultas hukum, dan menjadi hakim di peradilan Mesir. Pemikirannya dapat dilihat di Muhammad Said al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Iqra', 1983) dan sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LkiS, 2004).

73 Lihat, Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syekh Yamani on Public Interest in Islamic Law", in *New York University Journal of International Law and Politic,* 12 (1979), hlm. 219-224.

74 Lihat, Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), hlm. 214-231.

75 *Ibid*.

76 Lihat Muhammad Syahrûr, *Nahwa Ushûl Jadîdah,* hlm. 172; bandingkan dengan Hasan Turabi, *Qadlâya al-Tajdîd: Nahwa Manhaj Ushûli* (Khourtoum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihâdiyyah, 1990), hlm. 195; Hasan Turabi, *Pembaharuan Ushûl Fiqh,* (Bandung: Pustaka, 1980), hlm.10.

77 Ahmad al-Na'im, *Toward an Islamic Reformation,* hlm.

51.

78 Faktor alamiah ini adalah faktor intern yang merupakan karunia pemberian Tuhan. Manusia sebenarnya bisa mengusahakan faktor ini, tetapi yang lebih dominan adalah pembawaan dari lahir, seperti minat dan bakat, keuletan, kegigihan, dan karakter yang memang dimiliki sejak lahir.

79 Faktor kedua, ketiga, dan keempat merupakan unsur ekstern dari hal-hal yang mempengaruhi keilmuan seseorang. Baca Muhammad Abû Zahrah, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1948), hlm. 32-3; idem, *Abû Hanifah, Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1991), hlm. 52.

80 Terdapat perbedaan pendapat dalam mengidentifikasi masa awal munculnya taqlid dan era kejumudan. *Pertama,* merujuk munculnya taqlid pasca runtuhnya Baghdad. *Kedua*, pendapat Ibn Hazm (dalam salah satu riwayatnya) dan al-Syaukani, yang menyatakan bahwa taqlid sudah muncul sejak tahun 140 H. *Ketiga*, yakni menurut Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan Ibn Hazm (dalam versi riwayat lain), menegaskan munculnya taqlid sejak abad ke-IV H. Lihat, Yahya Muhammed, *al-Ijtihâd wa Taqlîd wa al-Itbâ' wa al-Nadhr* (Beirut: Dar al-Intisyar al-Arabi, 2000), hlm. 91.

81 Perang Salib I terjadi antara tahun 1096-1099 dengan kekalahan di pihak tentara Muslim, yang terutama diwakili oleh pasukan Bani Saljuk, dinasti Turk yang baru saja menguasai Persia dan Asia Barat. Kekalahan tersebut menyebabkan tentara Salib dapat menduduki Yerusalem. Orang-orang Islam dan Yahudi yang menjadi penduduk Palestina kala itu digiring ke tempat penyembelihan dan yang selamat melarikan diri serta

berpencaran ke banyak negeri di sekitarnya. Pasukan Salib ketika itu didukung oleh 300.000 tentara reguler yang direkrut dari seluruh Eropa.

Perang Salib II terjadi antara 1147-1149, dan Perang Salib III antara 1189-1192. Perang Salib II tidak begitu seru karena kurang didukung oleh negara-negara lain di Eropa kecuali Perancis. Ketika Perang Salib III meletus, Damaskus (Syria sekarang) berada di bawah pemerintahan Bani Mamalik, sebuah dinasti Turk lain yang menyingkirkan Bani Saljuk. Bukan mudah bagi pasukan Mamalik menghadapi pasukan Salib yang jumlahnya besar, sebab dia harus menyingkirkan lebih dulu pasukan Bani Fatimiyah yang juga ingin merebut Yerusalem dan berkeinginan menjadi pusat penyebaran ajaran Ismailiyah. Tetapi di bawah pimpinan Salahuddin al-Ayubi, dokter dan panglima perang keturunan suku Kurdi, tentara Fatimiyah dapat dihancurkan, kemudian dapat menghadapi pasukan Salib.

Perang Salib IV terjadi antara 1195-1198. Perang Salib V antara 1201-1204. Perang Salib VI antara 1217-1228. Namun secara resmi perang ini dihentikan pada tahun 1270 dengan gencatan senjata menyeluruh dan perjanjian damai. Perang Salib VI berkobar di wilayah Syria dan Libanon. Pada waktu yang sama, negeri Islam lain di sebelah timur, yaitu wilayah Iraq, Iran, Azerbaijan. Turkmenistan dan Uzbeskitan sekarang (dulu dua yang terakhir ini disebut Khwarizmi dan Transoxiana) diharu-biru oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Jengis Khan dan anak cucunya seperti Ogotai, Hulagu Khan, dan lain sebagainya. Tak mengherankan betapa beratnya perjuangan kaum Muslimin ketika itu. Dalam kenyataan kemudian

terjalin konspirasi antara penguasa Mongol dan pasukan Salib untuk secara sistematis menghancurkan agama Islam.

82 Implikasi terjadinya perang Salib bagi kaum muslimin adalah instabilitas ekonomi politik, budaya, dan yang terbesar adalah keilmuan. Hal ini karena kaum muslim disibukkan dengan pertempuran dengan orang-orang Nashrani. Selain itu pula, mereka berhasil membawa pulang banyak khazanah Islam yang sangat berharga ke Eropa. Di antara khazanah itu ialah naskah dan buku-buku ilmu pengetahuan, filsafat, kesusastraan, dan kitab-kitab agama. Kitab-kitab itu dikaji dengan cermat dan yang dianggap penting diterjemahkan dari bahasa Arab ke dalam bahasa Latin. Kegiatan tersebut dua abad kemudian melahirkan apa yang kita kenal sebagai Renaissance. Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah hingga Imperialisme Modern*. penerjemah: Fadhli Bahri. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998), hlm. 24-68.

83 Bisa dilihat dalam Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971), hlm. 70-72

84 Lihat Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* hlm. 81-83. Atau bandingkan dengan penilaian Johan H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993, hlm. 101

85 Menurut Mohammed Arkoun ada beberapa indikator yang bisa dijadikan ukuran kecenderungan pada pemikiran logosentrisme. *Pertama*, pemikiran Islam dikuasai oleh nalar yang dogmatis dan sangat terkait dengan kebenaran abadi (Tuhan), jadi ia lebih bersifat

etis estetis daripada kritis filosofis. *Kedua*, Nalar yang bertugas mengenali kebenaran (fungsi) manakala telah menjadi sempit dan hanya bergerak di wilayah kelahirannya. *Ketiga*, nalar hanya bertitik tolak dari rumusan-rumusan umum dan menggunakan metode analogi, implikasi dan oposisi. *Keempat*, peningkatan data-data empiris yang sederhana sehingga berkaitan dengan kebenaran transendental. Semua ini merupakan apologetis bagi kebenaran subyektif. *Kelima*, pemikiran Islam cenderung menutup diri dari matra kesejarahan sosial, budaya dan etnik. *Keenam*, Pemikiran Islam lebih mementingkan suatu wacana lahir yang terproyeksikan dalam ruang bahasa yang terbatas dan cenderung mengulang-ulang sesuatu yang lama. Lihat Mohammed Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990), hlm. 90; M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 58; Akhmad Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang Posisi Minoritas Muslim," dalam Jurnal *Ulum Qur'an* No. 2, Vol. V, hlm. 22

86 Kenyataan seperti ini berarti sebuah ilmu telah terserap oleh ideologi tertentu yang tentu sudah tidak netral lagi. Karena tidak netral maka independensi hampir-hampir tidak ada sehingga tidak ada lagi menengok dasar pijakannya apalagi mengkritiknya. Di mana menengok pendapatnya justru merupakan pesan utama yang disampaikan oleh para pemuka Imam madzhab masing-masing. Dalam keadaan semacam ini kepribadian seseorang menjadi lebur terserap oleh ideologi serta madzhabnya. Standarisasi pendapat dengan adanya kodifikasi di satu sisi

membawa implikasi positif namun sekaligus negatif. Positif karena ada acuan untuk memutuskan suatu hal yang berkaitan (sama). Namun negatif karena meyebabkan orang menjadi malas untuk berkreasi dan berinovasi mengkaji ulang karena mereka cukup "mengamini" pendapat yang telah ada, padahal persoalan yang dihadapi semakin hari terus saja mengalami perubahan baik secara evolutif maupun revolutif. Ahmad Hanafi, *Pengantar Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984), 206

87 Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fî al-Da'wah wa al-Mujtama'* . cet. I (Damaskus: al-Ahali Li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996), hlm. 34; Muhyar Fanani, Fiqh Madani.., hlm. 86-87.

88 Houroni, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 25; Danusiri, "Epistemologi Syara'," dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 45-69

89 Ada dua pendapat besar tentang hukum Islam, apakah ia absolut atau adaptable. *Pertama*, pendapat yang mengatakan bahwa hukum Islam itu absolut, abadi tetap, dan tidak berubah. Argumen yang dipakai adalah (a) hukum Islam abadi karena konsep hukum yang otoritarian dan bersifat Ilahiyah, absolut, sehinga tidak mungkin untuk berubah. (b) Hukum Islam abadi karena sifat asal-usul dan perkembangannya dalam periodenya yang formatif memutuskannya dari pranata perubahan hukum. (c) Hukum Islam abadi karena tidak mengembangkan suatu metodologi perubahan hukum yang memadai. Pendapat ini didukung oleh Snouck Hurgronje, G. Bergstrasser dan J. Schacht. *Kedua*, pendapat yang mengatakan bahwa

hukum Islam itu adabtable, karena dapat diubah, diperbarui menyesuaikan dengan perubahan zaman. Kalangan Ushûliyyûn yang berpendapat demikian adalah al-Syâtibi, al-Thûfî. Sedangkan dari kalangan orientalis adalah Van Den Berg dan M. Moorand. Lihat. M. Moorand, *Introduction a etute du roit musulman algerien* (Alger: Ancien Maison, 1921), hlm. 108-112; G. H Bousquet and J. Schacht (ed), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: Leinden University, 1957), hlm. 214-255.

90 Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha* (California: University of California Press,1966), hlm. 55.

91 Menurut E. Tyan dan Ch. Chehata, hukum Islam sebenarnya mengembangkan metode-metode untuk menyesuaikan teori hukum dengan perubahan. Istihsân, istishlâh, dan siyâsah syar'iyyah merupakan metode dalam hukum Islam untuk mengantisipasi perubahan. Lihat. E. Tyan, "Methodologie et sources du droit en Islam," dalam *Studia Islamica,* Vol. X, (1959), hlm. 84; Chafik Checheta, "Logique juridique et droit musulman", dalam *Studia Islamica,* Vol. XXIII (1965), hlm. 5-26.

92 Josep Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford, 1966), hlm. 202-203.

93 Meskipun pemikiran-pemikiran Ushûl fiqh modern telah menawarkan metode progresif dalam *istinbâth* hukum Islam, seperti al-Syâtibi, al-Thûfî, Rasyîd Ridlâ, Hasbi ash-Shiddiqi, namun menurut Wael B Hallaq, tetap belum bisa dikatakan lepas dari karakteristik pemikiran literal. Lihat. Wael B Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge

University Press, 1997), hlm. 207.

DAFTAR PUSTAKA

A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, (New York: Routledge, 2000), hlm. 286; Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 7*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967).

Abd al-Razzâq al-Sanhûri, "Wujub Tanqîh al-Qânun al-Madani al-Mishri", dalam *Majallât al-Qânun wa al-Iqtishâd,* jilid 6 (1963).

Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.).

Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada: McGill University, 1993).

Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, tt.).

Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th).

Ahmad Hanafi, *Pengantar Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984).

Ahmad Raisûni, *Nadhariyyah al-Maqâshid 'Ind al-Imâm al-Syâthibi* (Beirut: al-Muassasah al-Jami'iyyah Liddirasat wan Nasyr wa al-Tauzi', 1992).

Akhmad Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang posisi minoritas Muslim," dalam Jurnal *Uluml Qur'an* No. 2, Vol. V, hlm. 22.

Albert Hourani, *Arabic Thought in Liberal Age: 1798-1939* (London: Oxford Press, 1962).

Alfons Taryadi, *Epistimologi Pemecahan Masalah: Menurut Karl R. Popper* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama,

1991).
Ali Mudhofir, *Kamus Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001).
Benn Agger, *Teori Sosial Kritis,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003).
D.W. Hamlyn, "History of Epistimology," dalam *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc & The Free Press and Collier Macmillan Publishers, 1967).
Dagobert D. Runes (ed), *Dictionary of Philosophy,* (New York: Barnes & Noble, Inc, 1971).
E. Tyan, "Methodologie et sources du droit en Islam", dalam *Studia Islamica,* Vol. X, (1959), hlm. 84; Chafik Checheta, "Logique juridique et droit musulman", dalam *Studia Islamica,* Vol. XXIII (1965).
Fazlur Rahman, "Toward Reformulating the Methodology of Islamic Law: Syek Yamani on Public Interest in Islamic Law", in *New York University Journal of International Law and Politic,* 12 (1979).
Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika* (Yogyakarta: Kanisius, 1997).
Frederick Copleston , *A History of Philosophy* (Westminster: The Newman Press, 1874).
Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.th).
G. H Bousquet and J. Schacht (ed), *Selected Works of C. Snouck Hurgronje* (Leiden: Leinden University, 1957).
H. A. R. Gibb, *Aliran-Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rajawali Press, 1996).
H.A.R. Gibb and H. Bowen, *Islamic Society and The West,* vol. 1, part. 2 (Toronto: Oxford University Press, 1957).
Hasan Turabi, *Pembaharuan Ushûl Fiqh,* (Bandung: Pustaka,

1980).
Hasan Turabi, *Qadhaya al-Tajdid: Nahwa Manhaj Ushûli* (Khourtoum: Ma'had al-Buhus wa al-Dirâsah al-Ijtihadiyyah, 1990).
Houroni, *Reason and Tradition In Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 25; Danusiri, "Epistemologi Syara," dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).
Ibn al-Imâd, *Syarazât al-Dzahâb fî Akhbâri Man dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.t.).
Ibn Hâjib, *Mukhtashar Muntahâ al-Ushûli,* jilid II (Kairo: Bulaq, 1317 H).
Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawy, *Maqâshid al-Syarî'ah 'Ind Ibn Taimiyyah* (Yordan: Dâr al-Nafâis, 2000).
Izz al-Dîn Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm,* jilid I (Kairo: Istiqamah, t.th).
J. Schacht, "Muhammad Abduh", *Shorter Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1961).
Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâir* (Beirut: Maktabah, t.th).
Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab* (Kairo:Dâr al-Mishriyyat, t.th).
Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971).
Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Politik* (Yogyakarta: Kanisius, 1991).
Khadduri, "From Religion to Natural Law", dalam J.H Tompson dan R. D. Reischauer (eds), *Modernization of the Arab World* (Princeton: Nostrand, 1966).
Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996).
Louis Malouf, *al-Munjid fi al-Lughah* (Beirut: Dâr al-

Masyriq, 1986).
M. Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*. terj. Hamzah. (Bandung: Mizan, 2002).
M. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995).
M. Moorand, *Introduction a etute du roit musulman algerien* (Alger: Ancien Maison, 1921).
Ma'rûf al-Duwâlibi, *al-Madkhal Ilâ 'Ilm al-Ushûl al-Fiqh* (Beirut: Dâr al-Ilm, 1965).
Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rasyid Ridha* (California: University of California Press,1966).
Mohammed Arkoun, *Al-Islâm: al-Akhlâq wa al-Siyâsah* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qoumi, 1990)
Mohammed Arkoun," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993.
Muhammad Abduh, *Taqrîr Mufti al-Diyâr al-Mishriyyah fi Ishlâh al-Mahâkim al-Syar'iyyah,* jilid II (Kairo: t.p., 1899).
Muhammad Abû Zahrah, *Abû Hanifah*, *Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1991).
----------, *al-Syâfi'i: Hayâtuhu, wa 'Ashruhu, Arâ'uhu wa Fiqhuhu* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1948).
Muhammad Khalid Masud, *Filsafat Hukum Islam,* terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996).
Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).
Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001).

Muhammad Said al-Asymawi, *Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr Iqra', 1983) dan sudah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia menjadi *Nalar Kritis Syari'ah* (Yogyakarta: LkiS, 2004).

Muhammad Sayyid al-Wakil, *Wajah Dunia Islam dari Dinasti Umayyah hingga Imperialisme Modern*. penerjemah: Fadhli Bahri. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1998).

Muhammad Syahrûr, *Dirâsah Islâmiyah Mu'âshirah fi al-Da'wah wa al-Mujtama'* .cet I (Damaskus: al-Ahali Li al-Thibâ'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 1996).

Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999)

Mushthafâ al-Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm: 'Ardl wa Tahlîl li al-Tharîqah al-Ta'lîl wa Tathowwuratiha fi Ushûl al-Ijtihâd wa al-Taqlîd* (Kairo: Azhar, 1949).

Mushthafâ Dib al-Bughâ, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif Fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993).

Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najm al-Dîn al-Thûfî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arâbi, 1964).

Mushthafâ Zarqâ', *al-Madkhal fi al-Fiqh al-Am* (Damaskus: Matba'ah Tarabin, 1968).

N.J Coulson, *A History of Islamic Law* (Edinburg: Edinburg University Press, 1964).

Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy Volume 2*, (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967).

Rasyîd Ridlâ, *Yusr al-Islâm* (Kairo: Nahdhah, 1956).

René Descartes, "The Principles of Philosophy of Rightly Conducting the Reason and Seeking Truth in the Science", dalam *a Discourse on Method*, terj. John Veitch, (London, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1953).

Robert Cummins dan David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999).

Robert Cummins dan David Owen (*eds*.), *Central Readings in the History of Modern Philosophy: Descartes to Kant*, (Canada: Wadsworth Publishing Company, 1999).

Saifudin Zuhri, "Maslahah dan Implikasinya sebagai Sumber Hukum Islam: Studi tentang Konsep Najmuddin al-Thûfî", dalam *Disertasi* (Yogyakarta: UIN Suka, 2008).

Shubhî Mahmashâni, *Falsafah al-Tasyrî' fi al-Islâm* (Beirut: Dâr al-Ilm, tt).

Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat: Pengantar Kepada Teori Pengetahuan*(Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

Sir Jhon Clubb, *The Story of Mamluks,* (New Yorks: Copleston, 1973).

Thomas Kuhn, *Peran Paradigma Sains* (Bandung: Remaja Karya, 1989).

Thûfî,al, Najm al-Din Al-Thûfî, *Syarah Mukhatsar Raudah*, Tahqiq Abdullah Al-Muhsin at-Turki, Berut: Ar-Risalah, 1998.

---------, *al-Bulbul fi Ushûl al-Fiqh*, Riyad: Maktabah Imam Syafi'i, t.th.

---------, *al-Intisârat al-Islâmiyyah fi Kashf Syibh al-Nashrâniyyah*Riyad: Maktabah al-Abikan, 1999.

---------, *Al-Sa'âqat al-Ghadlabiyyah 'alâ Munkir al-Arabiyyah,* Riyad: Maktabab al-Abikan ,t.th.

---------, *At Ta'yin fi Syarhi al-Arba'în An-Nawawi; bi Tahqiq*, Ahmad Haji Muhammad Usman, Makkah, Al maktabah Al Makiyah, *1988*.

---------, *Syarh al-Arbaîn al-Nawâwi: Mulhiq al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islami*, Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabi, 1954.

---------, *Syarh Mukhtashar Raudhah*, Beirut: al-Risalah,

1988.

----------, *Al-Iksir fi Qawâ'id al-Tafsîr*, Kairo: Maktabah al-Adab, 1976.

----------, *Al-Isyârah al-Ilahiyyah ila al-Mabahis al-Usuliyah*, jilid 1, Tahqiq Abû Asim Hasan ibn Abbas ibn Qutub, Makkah: *al-Maktabahal-Makiyyah*, 2002.

W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt BraceJovanovich, 1969).

W.T. Jones, *A History of Western Philosophy: Hobbes to Hume*, (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1969).

Wael. B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushûl Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

William James Earle, *Introduction to Philoshophy,* (New York: Mc. Graw Hill, Inc, 1992).

Woozky Anthony Douglas, "Epistemology," dalam William Benton Publisher, *Enciclopedia Britannica* (Chicago: Enciclopedia Britannica, 1972).

Yahya Muhammed, *al-Ijtihâd wa Taqlîd wa al-Itbâ' wa al-Nazhr* (Beirut: Dar al-Intisyar al-Arabi, 2000).

Yûsuf al-Qaradhawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (t.tp: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994).

KONSEP MASHLAḤAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ

(Mashlaḥah al-Thûfî Sebagai Pemikiran Alternatif dari Kejumudan)[1]

A. Pendahuluan

Hukum Islam (fiqh) dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya dinamisasi dan perkembangan secara terus menerus. Dinamisasi hukum Islam akan terwujud ketika terjadi dialektika antara teks dan realitas, sehingga selalu menemukan inovasi-inovasi baru dalam penemuan hukum.[2] Inovasi-inovasi baru dalam hukum Islam tiada lain tujuannya melainkan untuk kemaslahatan di dunia dan akhirat.[3] Sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang melingkupinya.

Pemahaman umum yang berkembang menyatakan bahwa hukum Islam (fiqh) sama dengan syari'ah, maka ia tidak boleh diotak-atik dan direaktualisasikan. Terlebih dari itu, hukum Islam (fiqh) sebagian besar lahir dari pemahaman tekstual dan *dhâhiriyyah* dari teks al-Qur'an dan al-Hadits. Akibatnya, hukum Islam (fiqh) yang ada menjadi kaku, stagnan, dan beku dari perkembangan dan realitas sosial kemasyarakatan. Berdasarkan fenomena ini, maka muncullah ortodoksi hukum Islam.[4]

Untuk menghindari fenomena ortodoksi dan stagnasi hukum Islam, maka diperlukan upaya yang bersifat dekonstruktif, liberal, progresif, dan dinamis dalam memahami hukum Islam, khususnya pada perangkat metodologinya yang sering disebut *ushûl fiqh*.[5] Pada dataran inilah konsep mashlaḥah al-Thûfî[6] dianggap sebagai salah satu jalur alternatif dalam menggerakan roda kedinamisan hukum Islam. Hal ini karena pemikiran al-Thûfî tentang mashlaḥah telah bergerak lebih progresif dan inovatif dari para pemikir hukum Islam lain, yaitu dengan jargonnya yang terkenal *idzâ ta'âradlat al-nash wa al-mashlaḥah faquddimat al-mashlaḥah*.

Konsep mashlaḥah di kalangan *ushûliyyûn* sebenarnya masih *debatable* otoritasnya sebagai sumber hukum,[7] namun bagi al-Thûfî justru itulah tujuan utama syari'ah dilegislasikan.[8] Menurut al-Thûfî bahwa hukum Islam disyari'atkan untuk mewujudkan dan memelihara kepentingan umum manusia (*mashlaḥah*), baik dalam bidang muamalah, yakni peristiwa yang ada nash-nya maupun peristiwa yang tidak ada *nash*-nya.[9]

Tulisan ini mencoba menyoroti metode berfikir al-Thûfî tentang mashlaḥah yang ada dalam *Syarḥ Arba'în al-Nawâwiyyah* dan aplikasinya dalam *Syarḥ Makhtashar al-Rawdlah*; bagaimana al-Thûfî membangun konsep maslahat dan bagaimana jalan keluarnya jika bertentangan dengan *nash*. Sejauh mana supremasi mashlaḥah yang ia tawarkan mempunyai landasan teoritik (*theoretical frame*) sebagai landasan hukum (*mashâdir al-aḥkâm*) dalam memecahkan kebuntuan dan kebekuan hukum Islam. Inilah menurut penulis sesuatu yang menarik untuk ditelaah lebih jauh. Selanjutnya, manfaat penelitian ini adalah untuk menjawab kritikan para pemikir terhadap al-Thûfî yang dianggap terlalu liberal dan tidak mempunyai dasar yang

kuat. Tulisan ini membuktikan bahwa al-Thûfî mempunyai landasan teoritis yang kuat untuk membangun konsep mashlahahnya, dan terbukti membawa dinamisasi dalam hukum Islam.

B. Biografi dan Setting Sosial

Al-Thûfî memiliki nama lengkap Abû al-Rabî' Sulaimân bin 'Abd al-Qawi Ibnu al-Karîm Ibnu Sa'îd. Nama al-Thûfî sebenarnya dinisbatkan dengan *Thûfâ*, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad di mana ia dilahirkan.[10] Kadang juga ia dikenal dengan nama Ibn Abu 'Abbâs. Mengenai tahun kelahirannya para ulama berbeda pendapat ada yang mengatakan tahun 657 H (1259 M) ada juga yang mengatakan 675 H. Ia wafat pada tahun 716 H (1318 M),[11] walaupun ada juga yang mengatakan wafatnya tahun 711 H.[12]

Al-Thûfî merupakan sosok yang terkenal sebagai seorang pecinta ilmu. Selain ia terkenal cerdas ia dikenal juga kuat hafalannya. Kecintaan terhadap ilmu ia buktikan dengan petualangannya belajar berbagai disiplin ilmu pengetahuan di berbagai tempat dan dari para alim ulama yang masyhur pada zamannya. Di antara bidang-bidang ilmu pengetahuan yang ia tekuni adalah ilmu tafsir, hadits, fiqh, mantiq, sastra, teologi dan lain sebagainya. Sedangkan tempat-tempat yang pernah ia singgahi dalam pembelajarannya adalah Sarsari, Baghdad, Damaskus, Kairo, dan tempat-tempat lainnya yang pada waktu itu dikenal sebagai bertempatnya ulama-ulama masyhur.[13]

Keahlian al-Thûfî dalam berbagai ilmu pengetahuan ini, dapat terlacak dari karya-karyanya yang begitu banyak dan dalam berbagai cabang keilmuan, seperti al-Qur'an dan al-hadits,[14] ushuluddin,[15] fiqh,[16] ushul fiqh,[17] bahasa, sastra dan logika.[18]

Pada masa kelahiran al-Thûfî, ditandai dengan jatuhnya Baghdad oleh tentara Mongol. Hal ini pada tahun-tahun berikutnya menyebabkan era kejumudan dan kemunduran Islam. Para fuqaha' hanya berputar-putar pada persoalan yang telah dibahas ulama sebelumnya dengan cara mengulasnya, memilah-milah pendapat yang kuat di antara yang lemah. Mengulas di sini tidak sampai pada tataran kritik. Lantaran kritik pada masa itu masih sangat dianggap tabu serta tidak lazim. Pembahasan itu hanya sampai pada "*syarah*." Kemudian dari "*syarah*" ini diberi penjelasan lagi dengan nama "*hâsyiyah*" atau orang menyebut "*ta'lîqât*." Maka semakin benar apa yang dikatakan oleh al-Jabiri bahwa pada masa itu pembacaan teks (*turâts*) itu hanya model *al-qirâ'ah al-Mutakarrirah*[19] belum beranjak pada "*al-qirâ'ah al-muntijah*."

Situasi menggelisahkan tersebut yang menyebabkan al-Thûfî mencari ilmu secara mendalam. Selain ia sendiri adalah pecinta ilmu yang belajar ke berbagai pakar hukum Islam yang tersebar di berbagai wilayah. Ia juga dikenal sebagai seorang yang cerdas dan mempunyai ingatan yang kuat.[20] Al-Thûfî, Ibnu Taimiyah, dan Ibnu al-Qayyim dikenal sebagai trio penganut madzhab Hanbali. Kalau dilihat dari sisi waktu maka besar kemungkinan bahwa al-Thûfî ini semasa dengan kedua pemikir yaitu Ibnu Taimiyah dan Ibnu al-Qayyim. Bahkan ada yang menyatakan bahwa al-Thûfî adalah salah satu murid dari Ibnu Taimiyah.[21]

Maka menjadi jelaslah bahwa secara historis al-Thûfî lahir dari latar belakang kemunduran Islam, khususnya hukum Islam yang menuntut usaha pembaharuan. Sedangkan secara sosio-politik terjadinya fenomena disintegrasi serta fanatisme madzhab yang berlebihan sehingga tidak jarang satu madzhab menghujat madzhab yang lain. al-Thûfî lahir dalam keadaan masyarakat yang

tidak menentu karena ketidakmenentuan setelah jatuhnya Baghdad pada pasukan Mongol. Fenomena absolutisme hukum Islam inilah nampaknya yang lebih memberikan inspirasi pendapatnya yang cukup liberal.

C. Mashlahah al-Thûfî di antara Mashlahah Ushûliyyîn

Keterangan mengenai Maslahat al-Thûfî tidak selengkap ulama ushul yang lain. Hal ini lebih sebagai implikasi dari bentuk karyanya yang penulisannya tidak terpadu, yang memfokuskan diri mengenai maslahat dalam satu buku. Hanya saja al-Thûfî memberikan sebuah batasan-batasan yang menjadi kehujjahan maslahat sebagai sebuah paradigma.[22]

Sedangkan secara terminologis maslahat menurut Sa'id Ramadlan al-Buthi diartikan sebagai sesuatu yang mendatangkan manfaat, yang mencakup segala macam upaya dalam pencapaian hal yang positif atau sebaliknya yaitu menolak dan menghindari hal-hal yang negatif. Dalam pengertian al-Buthi bahwa kemaslahatan yang berarti mendatangkan kemanfaatan adalah kenikmatan.[23] Sedang kenikmatan di sini berarti pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda. Ketika lima tujuan itu tergapai, maka berarti kemaslahatan tercakup di sana. Jika usaha itu bukan dalam rangka untuk memenuhi lima tujuan di atas maka hal itu bisa dikatakan sebagai *mafsadah*.

Dalam bahasa lain, al-Ghazali mengartikan dengan ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menghindarkan *madlarat*.[24] Menurut al-Ghazali upaya ini ditempuh dalam rangka memelihara tujuan syara'. Sedangkan tujuan syara' menurut al-Ghazali ada lima hal: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta.[25]

Dalam pandangan al-Ghazali kemaslahatan harus sejalan dengan hukum syara', meskipun bertentangan dengan kepentingan. Pernyataan ini didasarkan pada argumen yang menurutnya maslahat terkadang didasarkan pada syara', namun seringkali ia (maslahat) didasarkan pada pertimbangan akal yang terbatas dan pada keterbatasan inilah seringkali didasarkan pada hawa nafsunya. Dengan demikian, kalau bertentangan dengan syara' menurut al-Ghazali tidak bisa disebut dengan maslahat, namun sebaliknya adalah *mafsadah*.[26]

Sedangkan al-Syathibi mengatakan bahwa maslahat hakiki adalah maslahat yang membawa kepada tegaknya kehidupan ini bukan merobohkannya, serta membawa keuntungan dan keselamatan dalam kehidupan di akhirat. Maslahat dalam pengertian al-Syathibi berada dalam bingkai *maqâshid al-syarî'ah*.[27]

Berdasarkan ini, maka dapat diambil semacam benang merah bahwa yang dimaksud dengan mashlahah secara terminologis menurut ulama ushul adalah yang masih dalam ruang lingkup tujuan *syara'*. Hal ini dimaksudkan agar mashlahah masih berada dalam bingkai wahyu, tidak dilandaskan pada kepentingan hawa nafsu. Di samping itu mashlahah haruslah untuk mencapai manfaat dan menghindarkan bahaya (*mafsadah*).

Adapun al-Thûfî dalam hal ini menjelaskan mashlahah dengan pengertian yang sifatnya simbolik. Ia menyatakan bahwa: "*Al-Qalamu yakûnu 'alâ haiatihi shâlihatun li al-kitâb bihi*."[28] Dari ungkapan ini bisa diartikan kurang lebih begini: "Bahwa sesuatu yang mashlahah berarti ia dalam keadaan baik, lengkap, berfungsi, dan berguna sesuai dengan tujuan barang itu diadakan dan tidak menimbulkan kerusakan dan kebinasaan." Dalam pengertian yang lain al-Thûfî mendefinisikan mashlahah

dengan pengertian "*al-sabab al-mu'addî ilâ al-shalâh wa al-naf'u.*"[29] Dalam pengertian secara '*urf* ini *mashlahah* didefinisikan sebagai sarana yang berdimensi sebagai kausalitas yang berimplikasi positif, misalnya berdagang merupakan sarana untuk memperoleh keuntungan.

Sedangkan dalam pengertian yang bersifat terminologis al-Thûfî memberikan definisi mashlahah dengan: " *al-sabab al-Mu'addî ilâ maqshûd al-Syâri' ibâdatan aw 'âdatan*."[30]

Mengacu dari paparan definisi yang telah diberikan al-Thûfî di atas dapat dimengerti bahwa al-Thûfî lebih lanjut membagi maslahat dengan dua bagian.[31] Maslahat yang berkaitan dengan bidang ibadah dan maslahat yang berkaitan dengan bidang muamalah. Dalam pembagian yang pertama pandangan al-Thûfî hanyalah Allah (*Syâri'*) Yang Maha Tahu terhadap yang dikehendaki-Nya. Dengan kata lain akal tidak mempunyai wewenang untuk mengetahuinya. Maslahat dalam bidang ibadah seolah menjadi hak prerogratif *Syâri'*.[32] Sedang maslahat dalam pembagian yang kedua yaitu maslahat dalam bidang muamalah merupakan perbuatan yang bernilai positif terhadap tata kehidupan. Menurut al-Thûfî, maslahat dalam bidang ini, akal mempunyai wewenang serta dipersilahkan untuk memahami maslahat yang terkandung di dalamnya, sebagai basis pijakan untuk mengetahui suatu masalah dalam hal ini berpijak murni pada sisi kemaslahatan (*pure* maslahat). Nilai yang menjadi acuan dalam *istinbâth* hukum maslahat adalah menarik manfaat dan menolak *madlarat*. Pada kenyataannya jika *syara'* tidak memberikan keputusan terhadap suatu masalah maka diperbolehkan mengambil keputusan berdasarkan maslahat. Sekalipun maslahat sendiri bertentangan dengan dalil-dalil yang lain, demi menegakkan nilai kemaslahatan maka al-Thûfî

memperkenankan untuk mendahulukannya atas dalil-dalil yang lain yang hal ini adalah demi terwujudnya kemaslahatan bagi umat manusia.[33]

Berdasarkan pengertian di atas, menjadi maklum bahwa pada dasarnya al-Thûfî menggagas konsep maslahat dalam terminologinya yang bersifat kausalitas serta perluasannya, terutama upaya pengembangan penalaran dalam menggali sumber hukum Islam telah melangkah lebih jauh berbeda dengan teoritisi yang lain.

D. Dasar Epistemologis Mashlahah al-Thûfî

Pandangan al-Thûfî tentang maslahat berasal dari pembahasan (*syarah*) hadits nomor 32 Arba'in Nawawi. Hadits yang disyarahi al-Thûfî berbunyi: "*lâ dlarara wa lâ dlirara*." Bahasan al-Thûfî mengenai hadits ini dikutip secara utuh dan lengkap yang bersumber dari bahasan Syaikh Jamaluddin al-Qasimi yang telah berusaha memisahkan bahasan al-Thûfî dalam hadits tersebut, kemudian menukilkannya sebagai risalah tersendiri.

Dalam pembahasan tersebut, al-Thûfî menyandarkan teori maslahatnya pada empat prinsip dasar. Masing-masing prinsip merupakan kerangka utama yang dijadikan al-Thûfî sebagai pijakan epistemologisnya. Empat prinsip tersebut adalah:

Pertama, "*Istiqlâl al-'Uqûl bi Idrâk al-Mashâlih wa al-Mafâsid*." Prinsip ini mengutarakan bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan *mashlahah* maupun *mafsadah*. Namun demikian independensi rasio dalam menemukan mashlahah ini bukanlah pada semua bidang termasuk ibadah, namun al-Thûfî membatasi pada bidang muamalah serta adat istiadat (bukan '*ubûdiyyah*).[34] Prinsip pertama al-Thûfî yang mengedepankan peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para *ushûli* yang lain

yang mengakui maslahat sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh *nash*.[35]

Kedua, "*Al-Mashlaḥah dalîlah syar'iyyah mustaqillah 'an al-nash*." Berdasarkan ungkapannya ini bisa dimengerti bahwa dalam pandangan al-Thûfî, *mashlaḥah* merupakan dalil *syar'i* yang independen. Maslahat tidak memiliki ketergantungan kepada kesaksian atau konfirmasi *nash*, tetapi cukup bergantung kepada akal. Dalam pernyataan al-Thûfî bahwa untuk menyatakan sesuatu itu maslahat maka cukuplah dengan uji coba lewat adat istiadat dan tidak perlu membutuhkan petunjuk *nash*.[36] Dalam pandangan al-Thûfî bahwa apresiasi terhadap maslahat tidak begitu spesifik sebagaimana para *ushûli* merincikannya.[37] Namun bagi al-Thûfî sesuatu itu dianggap maslahat atau bukan cukup dilihat bagaimana sesuatu itu termasuk maslahat atau sebaliknya, *mafsadah*. Di sinilah nampaknya al-Thûfî lebih memprioritaskan akal sebagai epistemologi (metode pengambilan) hukum Islam dalam posisinya yang independen.

Ketiga, "al-mashlaḥah dalîlah syar'iyyah khâshshah li al-mu'âmalah wa al-'âdah." Dengan demikian *mashlaḥah* menurut al-Thûfî tidak bisa menjamah pada bidang yang bersifat ritual (ibadah). Dalam bidang ibadah menurut al-Thûfî yang berhak hanyalah Allah semata. Di sini akal tidak punya wewenang untuk menentukannya. Dengan kata lain akal hanya meneruskan aspek kelestarian (*continuity*) dari ibadah itu sendiri. Sedang aspek perubahan (*change*) itu pada wilayah *mu'âmalah* serta adat. Hal ini bersesuaian dengan ungkapan al-Thûfî yang menyatakan sebagai *ḥaqqu al-Musyri'*.[38] Artinya bagi al-Thûfî akal manusia tidak sanggup untuk menembus rahasia *mashlaḥah* dibalik ibadah.

Keempat, "*Al-Mashlaḥah aqwâ adillah al-syar'i,*"[39] dari

ungkapan ini bisa dimengerti bahwa dalam pandangan al-Thûfî ada sembilan belas dalil *syar'i* yang bisa dijadikan sebagai metode *istinbâth* hukum. Dalil-dalil tersebut antara lain: 1) Al-Qur'an 2) *Al-Sunnah* 3) *Ijma' al-Ummah* 4) *Ijma' Ahl al-Madinah* 5) *Al-qiyas* 6) *Qoul al-Shahabi* 7) *Al-Mashlahah al-Mursalah* 8) *Al-Istishab* 9) *Al-Bara'ah al-Ashliyah* 10) *Al-'Awaid* 11) *Istiqra'* 12) *Sad al-Dzari'ah* 13) *Al-Istidlal* 14) *Al-Istihsan* 15) *Al-Akhdzu bi al-Akhaf* 16). *Al-Ishmah* 17) *Ijma' Ahlu al-Kufah* 18) *Ijma' al-Itrah* dan 19) *Ijma' al-Khulafa' al-Rasyidun*.[40]

Sebagaimana telah dipaparkan di atas bahwa al-Thûfî menjabarkan adanya sembilan belas dalil yang bisa dijadikan sebagai sandaran dalam *istinbâth* hukum. Namun dalil yang paling kuat untuk digunakan adalah *Nash* dan *ijma'*. Ketika terjadi pertentangan antara *mashlaḥah* dengan *nash* dan *ijma'*, maka jalan yang ditempuh al-Thûfî adalah memenangkan *mashlaḥah* dibanding dengan *nash* dan *ijma*'.[41] Dari kenyataan semacam ini bisa dipahami bahwa *mashlaḥah* sebagai dalil (sumber) hukum tidak saja fungsional ketika *nash* dan *ijma'* tidak meng*cover*nya. Namun juga fungsional ketika *nash* dan *ijma'* terjadi pertentangan. Hal ini mengindikasikan bahwa al-Thûfî sangat mementingkan maslahat dibandingkan dengan dalil yang lain. Dalam keadaan semacam ini Husein Hamid Hasan berkesimpulan bahwa maslahat bagi al-Thûfî merupakan dalil *syar'i* yang paling kuat secara muthlak.[42]

Nampaknya penilaian Husein Hamid Hasan tersebut tidak berlebihan mengingat maslahat merupakan tujuan dalam legislasi (*istinbâth*) hukum Islam. Sedangkan *nash* dan *ijma*' merupakan sarana untuk mencapai tujuan tersebut. Sehingga kalau terjadi pertentangan antara *nash-ijma'* di satu sisi dengan *mashlaḥah* di sisi lain, maka *mashlaḥah* di sini harus dimenangkan (diutamakan) karena tujuan lebih

utama dibandingkan dengan sarana. Sedangkan *nash* dan *ijma'* tidak lebih sebagai sarana mencapai tujuan itu sendiri yaitu kemaslahatan. Alasan ini nampaknya bersesuaian dengan apa yang diungkapkan al-Thûfî sebagaimana yang dikutip dari ungkapannya: "*Karena mashlahah merupakan tujuan (maqshûdah) dari seorang mukallaf dalam menetapkan hukum, maka mengesampingkan dalil sebagai sarana atas maslahat (sebagai tujuan) menjadi urgen (wajib) sebab tujuan harus didahulukan daripada sarana*."[43]

Dari sini bisa disimak bahwa kecenderungan al-Thûfî untuk memprioritaskan mashlahah dibandingkan dengan dalil-dalil yang lain sangat jelas. Dengan demikian bisa dianalisis bahwa *mashlahah* di sini berperan sebagai substansi dari hukum itu sendiri.[44] Sedangkan *nash* dan *ijma'* serta dalil yang lain itu berperan sebagai sarana untuk mencapai substansi itu sendiri.

E. Pertentangan (*Ta'ârrudl*) Nash dan *Mashlahah* Menurut al-Thûfî

Statement tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thûfî adalah "*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash wa al-ijmâ'*."[45] Ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak pemikiran al-Thûfî. Dari ungkapan inilah nampaknya para ulama ushul yang lain merasa "gerah." Sehingga di antara mereka ada yang mengecam serta mengkritiknya. Terlepas dari kecaman para teoretisi lain, yang jelas pandangan tersebut sudah sangat maju dalam era serta zaman waktu al-Thûfî itu hidup dan berkembang.

Menurut pengamatan penulis, alasan al-Thûfî mengeluarkan pernyataan (*statement*) demikian karena memang didukung dengan argumentasi yang kuat. Dalam pandangannya bahwa memang terkadang antara *nash* dan *ijma'* dalam kondisi tertentu memiliki keselarasan serta

keserasian dengan maslahat. Namun di sisi lain antara *nash* dan *ijma'* kadang memiliki makna yang berhadapan bahkan bertentangan (diametral) dengan maslahat. Di kala terjadi keselarasan nampaknya tidak ada yang perlu dirisaukan karena berarti di dalamnya sudah termasuk (ter*cover*) tiga dalil sekaligus yaitu: *nash, ijma'*, serta maslahat yang diambil dari sari pati hadits *lâ dlarara wa lâ dlirara*.[46] Namun ketika masing-masing (*nash-mashlahat*) saling berhadapan, maka di sinilah mulai muncul upaya serta usaha untuk mengkomunikasikannya.[47]

Di kala *nash* di satu sisi dengan maslahat di sisi lain tidak sejalan, maka dalam pandangan al-Thûfî harus didahulukan maslahat. Dalam upaya mengkompromikan antara harapan *nash* dengan tuntutan maslahat ini al-Thûfî menggunakan metode *takhshîsh* dan *bayân* terhadap pengertian *nash* dan *ijma'*.[48] Bukan malah meniadakannya atau membekukan berlakunya ketentuan hukum yang dikandung oleh keduanya.[49] Dalam keadaan semacam ini nampaknya al-Thûfî memposisikan maslahat itu kurang lebih sama dengan al-Sunnah yang berfungsi men-*takhshish* terhadap al-Qur'an. Sebagaimana hal ini diungkapkan dalam pernyataannya kurang lebih begini: "Jika terjadi pertentangan antara keduanya maka wajib mendahulukan maslahat daripada *nash* dan *ijma'*. Dengan metode *takhshîsh* dan *bayân,* bukan dengan jalan membekukan atau menanggalkan keduanya, sebagaimana halnya mendahulukan al-Sunnah daripada al-Qur'an dengan metode *bayân*."[50]

Paparan di atas mungkin lebih pada dataran teoretis konseptualnya. Namun tidak hanya itu, al-Thûfî juga menjelaskan dengan tiga argumentasi sebagai landasan operasionalnya. Tiga landasan itu antara lain adalah:

Pertama, dalam pemikiran al-Thûfî maslahat

didahulukan (diutamakan) daripada *ijma'*. Karena menurut al-Thûfî *ijma'* itu kehujjahannya masih diperselisihkan. Sedangkan maslahat merupakan dalil yang secara umum telah disepakati termasuk mereka yang menentang *ijma'*. Dari kenyataan ini lantas al-Thûfî berkesimpulan bahwa bila *ijma'* merupakan dalil diperselisihkan kehujjahannya, maka maslahat di sini merupakan dalil yang secara umum dapat diterima dan disepakati oleh kaum *ushûli*. Oleh karenanya sudah merupakan sesuatu yang proporsional ketika maslahat didahulukan daripada *ijma'*.[51]

Kedua, bagi al-Thûfî munculnya *nash* yang saling kontradiktif antara *nash* yang satu dengan yang lain justru menimbulkan beraneka ragamnya hukum yang terkesan negatif dalam ajaran Islam.[52] Sementara di sini maslahat menurutnya merupakan dalil yang bersifat substantif dan tidak menimbulkan perselisihan. Dengan demikian berpegang pada nilai yang bersifat substantif itu sendiri akan mengangkat perselisihan menjadi semangat persatuan dalam *istinbâth* hukum. Dalam anggapannya bahwa dengan berpegang pada maslahat inilah besar kemungkinan pendapat itu bisa dipersatukan secara integratif. Dari pernyataannya bisa diambil sebuah konklusi bahwa berpegang pada sesuatu yang "minim" menimbulkan perselisihan (dalam hal ini maslahat) itu jauh lebih utama dibandingkan berpegang pada sesuatu yang menimbulkan polarisasi hukum, dalam hal ini *nash*. Dengan demikian pemihakan secara total terhadap maslahat merupakan suatu hal proporsional.

Ketiga, dalam pengamatan al-Thûfî sering dijumpai dalam *nash-nash* terutama al-Sunnah memiliki sisi kontradiktif dengan semangat maslahat. Kenyataan semacam inilah kemudian sebagian dari para sahabat itu berpegang pada semangat maslahat dan menimbulkan

al-Sunnah dalam pengertiannya yang verbalistik. Dalam kenyataan semacam ini, spirit maslahat menemukan signifikansinya dibandingkan dengan berpegang pada verbalistik al-Sunnah yang rigid. Dalam kasus ini al-Thûfî memberikan contoh dengan hadits Nabi yang berbunyi: "Tidak ada shalat Ashar kecuali setelah sampai di Bani Quraidhah."[53]

Berdasarkan hadits di atas bisa dipahami bahwa Nabi pada dasarnya melarang para sahabatnya untuk melakukan shalat Ashar di tengah perjalanan. Namun di antara para sahabat ada yang melakukan shalat Ashar di tengah perjalanan dengan alasan maslahat. Pertimbangan maslahat ini menurut sebagian sahabat dikarenakan mereka khawatir jikalau matahari terbenam sebelum sampai di Bani Quraidhah.[54]

Satu hal yang menyisakan pertanyaan dibenak penulis pada pemikiran al-Thûfî dalam hal ini adalah apakah yang dimaksud oleh al-Thûfî dengan konflik maslahat dan *nash* ini *nash* yang seperti apa? Apakah *nash* yang bersifat *qath'i* ataukah *nash* yang bersifat *dhanni*? Nampaknya al-Thûfî tidak menyebutnya secara eksplisit mengenai hal ini.

Namun kalau mau dilacak lebih jauh bahwa yang dimaksud dengan al-Thûfî dalam hal ini adalah *nash* secara mutlak tanpa mengklasifikasikan yang *qath'i* dan yang *dhanni*. Penegasan seperti ini sebagaimana diungkapkan oleh Abu Zahrah,[55] Wahbah al-Zuhaili[56] serta Mushthafa Ahmad al-Zarqa.[57]

Menyangkut pijakan epistemologisnya al-Thûfî memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan para teoretisi yang lain. Sebagai contoh misalnya dengan al-Syathibi yang memang sejak awal mengembangkan konsep maslahatnya dengan model *istiqrâ' ma'nawi-*

nya serta *maqâshid al-syarî'ah*-nya,[58] ataupun seperti al-Ghazali yang menjadikan maslahat masih sangat kental dalam bingkai *Syar'i*.[59] Namun al-Thûfî di sini memiliki sisi yang berbeda secara diametral ketika membicarakan sandaran epistemologisnya mengingat dalam menetapkan (*istinbâth*) hukum Islam, keterlibatan akal dalam pemikiran al-Thûfî mendapatkan porsinya secara lebih signifikan.

F. Catatan Akhir: Maslahat al-Thûfî dan Dinamisasi Hukum Islam

Pandangan al-Thûfî yang menempatkan maslahat sebagai tujuan dari syari'ah, bahkan dalil tertinggi jika terjadi pertentangan antara nash dan maslahat, adalah membawa angin segar bagi dinamisme hukum Islam. Berdasarkan maslahat al-Thûfî ini, hukum Islam secara umum menjadi lebih adaptif. Hal ini karena prinsip maslahat akan membuka peluang baru untuk meninjau kembali produk hukum yang dihasilkan oleh mujtahid terdahulu, bahkan hukum dalam teks al-Qur'an yang dirasa tidak sesuai dengan nilai kemaslahatan.

Prinsip dasar maslahat al-Thûfî yang mendudukkan maslahat sebagai tujuan dan puncak secara otomatis memungkinkan hukum yang didasarkan pada maslahat berbeda dengan hukum yang didasarkan pada nash qath'i al-Qur'an dan al-hadits. Hal ini karena, bisa jadi hukum yang ditawarkan oleh al-Qur'an dan al-hadits kurang mencerminkan keadilan dan kemaslahatan zamannya, sehingga yang diambil adalah hukum yang didasarkan pada nilai keadilan dan kemaslahatan zamannya. Dengan demikian, maka secara otomatis hukum Islam menjadi dinamis, adaptif, komunikatif, dan fleksibel mengikuti perkembangan zaman.[60]

Sejarah telah membuktikan bahwa banyak terjadi

fatwa-fatwa hukum yang sesuai dengan prinsip maslahat al-Thûfî, yaitu mendahulukan kepentingan umum daripada bunyi dari teks al-Qur'an dan al-Hadits.[61] Beberapa hal yang menunjukan konsep mashlahat sebagai metode penegakan HAM dalam hukum Islam di antaranya adalah.

1. Larangan Wanita Menjadi Pemimpin Negara

Contoh penerapan teori kepentingan umum at-Thûfî adalah hadits mengenai dilarangnya wanita untuk menjadi pemimpin negara (*Lan yufliha qaumun wallau amrahum imroatun*).[62] Mengenai hadits Abu Bakrah di atas, dari segi metodologi kritik hadits, ia adalah sahih. Pertanyaan yang harus dijawab adalah bagaimana kita harus memahami hadits? Di sini ditawarkan satu pendapat bahwa hadits-hadits itu dapat dikategorikan sebagai bagian *umûru al-dunya* dan keuniversalannya tidak didukung oleh kenyataan, dan karena itu harus ditafsirkan menurut semangatnya dan dalam konteks sosio-historisnya. Kalau tidak, ia akan menjadi kering dan tidak bermakna. Untuk itu jika preseden-preseden historis terutama dari kebijaksanaan-kebijaksanaan Umar seperti masalah *kharaj* di mana ia mengubah praktek Rasulullah SAW yang memberikan tanah-tanah kepada para prajurit yang mendapatkannya yang kemudian oleh Umar praktek itu diubah di mana tanah-tanah itu tidak ia berikan kepada para prajurit.[63] Umar tidak memahami hadits-hadits Rasulullah SAW dalam arti harfiahnya, melainkan dalam semangatnya. Dengan kalimat yang lebih teknis, hadits-hadits ini harus dipahami menurut *'illat*-nya, sekalipun *'illat-'illat* itu harus dicari melalui ijtihad.

Hadits-hadits semacam itu cukup banyak terutama dalam masalah kemasyarakatan dan politik, seperti hadits *al-Aimmah min Quraisy* yang oleh Ibn Khaldun dipahami melalui teori sejarahnya yang terkenal, yaitu teori

ashâbiyah. Secara singkat menurut Ibn Khaldun, Nabi menyerahkan imamah kepada kaum Quraisy karena pada waktu itu hanya merekalah yang memiliki *ashâbiyah* yang diperlukan bagi kelangsungan sebuah tata politik. Teori Ibn Khaldun ini dapat diperluas lagi dengan menyatakan: karena orang-orang Quraisy-lah yang memiliki pengalaman dan pengetahuan tentang masalah-masalah politik dan ekonomi pada waktu itu, sehingga wajar jika Rasul menyerahkan imamah kepada mereka.[64]

Hadits Abu Bakrah di atas pun kiranya dapat ditafsirkan dengan cara yang sama. Pada masa Rasulullah, wanita tidak begitu beruntung, bahkan anak wanita yang baru lahir di kubur hidup-hidup. Rasulullah sendiri berjuang untuk membebaskan kaum wanita. Walaupun beliau telah banyak berhasil, suatu struktur sosial yang sudah begitu kokoh dan melembaga tidak dapat diubah secara total dalam waktu singkat, seperti lembaga perbudakan misalnya. Bahkan sampai beberapa abad kemudian posisi wanita belum begitu menguntungkan. Mereka dikurung di rumah dengan sangat ketat. Apabila seorang laki-laki akan meninggalkannya, ia mengutus seorang wanita pemantau untuk melihat dan menyelidiki kelayakannya, sedangkan si laki-laki itu tidak akan pernah dapat melihatnya sebelum akad nikah. Wanita-wanita itu hanya dapat dipandang oleh mata keluarga mereka. Dari segi pendidikan, mereka juga kurang beruntung. Kaum laki-laki lebih tertarik untuk mendidik dan mengajar budak karena faktor komersial, sebab budak yang terampil terutama yang pandai menulis dan membaca akan mahal harganya. Hanya kalangan terbatas saja yang mendidik wanita.[65] Pendek kata, wanita tidak keluar dari tembok rumah suami atau orang tuanya. Artinya mereka tidak tahu menahu mengenai urusan masyarakat. Jadi, dengan

demikian wajarlah Rasulullah menyatakan bahwa suatu kaum yang menyerahkan urusannya kepada orang yang tidak banyak memahami masalah kemasyarakatan akan mengalami kegagalan. Akan tetapi sekarang situasinya telah berubah dan wanita telah banyak yang pandai dan terlibat secara intens dalam berbagai lapangan kehidupan. Jadi, mereka sudah tahu seluk beluk masalah. Karena menurut teori hukum Islam, hukum itu berlaku menurut ada atau tidaknya *'illat* (*al-hukmu yadûru ma'a 'illatihi wujudan wa 'adaman*), maka dapatlah dikatakan bahwa tidak melanggar hukum Islam, wanita karena kecakapannya menjadi kepala pemerintahan, karena *'illat* mengapa Rasulullah dulu melarang telah hilang.[66] Dengan menggunakan pandangan at-Thûfî nampak hadits yang tidak memperbolehkan wanita menjadi pemimpin negara tersebut bersifat kondisional, artinya larangan Nabi dalam hadits tersebut dilatarbelakangi oleh adat Arab dan sekitarnya, sehingga bila adat berubah, *'illat* larangan menjadi berubah. Syarat-syarat yang ditunjuk dalam *nash* terpenuhi dan situasi tertentu memungkinkan larangan tersebut berubah menjadi sesuatu yang dibolehkan.[67]

2. Larangan Menumpuk Bahan Kebutuhan Pokok

Nabi dalam suatu haditsnya pernah mengatakan: "*Tidak boleh menahan harta kecuali orang aniaya*."[68] Hadits tersebut pada dasarnya menunjukkan larangan untuk menumpuk bahan makanan pokok. Akan tetapi, karena kebutuhan untuk menjaga kestabilan harga dan persediaan bahan makanan pokok, seperti beras, maka penumpukan atau penyimpanan beras yang dilakukan oleh Bulog dapat dibenarkan bahkan diharuskan sekalipun bertentangan dengan bunyi hadits di atas.[69] Hal ini dikarenakan kemashlahatan umum manusia lebih didahulukan

daripada bunyi *nash*.

3. Pembagian Waris Dua Banding Satu

Ulama salaf sepakat bahwa bagian waris seorang laki-laki dibandingkan dengan anak perempuan adalah dua banding satu. Artinya laki-laki mendapatkan lebih banyak atau dua kali lipat daripada perempuan.[70] Adapun dalil yang digunakan adalah firman Allah:[71]

يُوْصِيْكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْاُنْثَيَيْنِ

Mereka beranggapan bahwa ayat waris ini telah *qath'i*, sehingga tidak mungkin ditafsirkan lagi. Artinya pembagian waris 2:1 itu sudah baku sampai kapan pun dan di mana pun. Selanjutnya, seiring dengan munculnya isu-isu kontemporer dan pemikiran-pemikiran modern, maka pembagian 2:1 dirasa kurang memenuhi rasa keadilan, khususnya di daerah non Arab yang tidak bersifat patrilinial. Masdar Farid berpendapat bahwa pembagian waris 2:1 bukan ketentuan yang *muḥkam* atau *qath'i* yang bersifat operasional, oleh karena itu harus dipahami dari konteks sosial ketika ajaran waris dicanangkan.[72] Untuk itu setidaknya ada dua hal yang harus diperhatikan:

Pertama, membandingkan dengan realitas sosial sebelumnya, di mana perempuan pada waktu itu tidak diberi hak untuk mewarisi, bahkan menjadi bagian dari harta waris. Dari kenyatan itu kita tahu bahwa penerapan syari'ah yang memberikan hak waris kepada kaum perempuan, jelas merupakan suatu keputusan yang sangat revolusioner dan radikal. Dengan memberikan hak waris kepada keluarga perempuan yang sebelumnya justru sebagai obyek warisan, Islam telah menetapkan sebuah norma bahwa perempuan dan laki-laki sama-sama sebagai

subyek dan mewarisi.

Kedua, untuk menjawab kenapa secara kuantitas bagian waris perempuan hanya separuh dari bagian laki-laki, kita perlu melihat setting sosial ekonomi, terutama dalam kehidupan keluarga waktu itu, yaitu bahwa beban nafkah keluarga sepenuhnya merupakan tanggung jawab laki-laki. Seorang suami tidak boleh membebankan kewajiban nafkah keluarga kepada harta warisan atau penghasilan istri, kecuali atas kerelaan istri sendiri.

Inilah latar belakang sosial ekonomi yang melatarbelakangi sistem waris dua banding satu. Dan ternyata hal yang menjadi latar belakang tersebut kini telah berubah dan antara satu daerah dengan daerah lainnya tidak sama. Oleh karena itu, jika benar latar belakang sosial ekonominya sudah berubah, maka tidak ada halangan sedikit pun bagi kita untuk melakukan modifikasi pembagian waris. Ini dilakukan karena rasa keadilan dan semangat kemaslahatan telah hilang, sehingga jika dipertahankan berarti hanya mempertahankan bentuk atau kulitnya saja tanpa mempertimbangkan substansinya, yaitu rasa keadilan dan kemaslahatan.

Pembagian waris dua banding satu adalah batas minimal, artinya dalam kasus tertentu rasa keadilan menghendaki pembagian sama atau boleh jadi perempuan lebih banyak. Hal ini disesuaikan dengan rasa keadilan dan kemaslahatan, juga faktor sosial ekonominya.

Namun demikian, penulis sepakat dengan semangat al-Thûfî keluar dari kejumudan hukum Islam. Meski sulit untuk bersikap obyektif dalam menentukan suatu maslahat, asal keputusan baik benar, maslahat mafsadah ditentukan dengan keikhlasan dan ketulusan hati, maka itu sudah benar. Artinya rasio atau akal dengan sekuat mungkin berusaha menemukan kemaslahatan itu melalui

'illat-'illat yang dapat diungkap (*burhâni*), dan itu semua dilakukan dengan ikhlas dan selalu meminta "fatwa" pada hati kecil sanubari, karena di situlah ada "bisikan Tuhan" yang memberikan petunjuk (*'irfâni*). Bukankah Nabi mengatakan *istafti qalbak*. Penggabungan antara *burhâni* dan *'irfâni* inilah yang seharusnya dikembangkan dalam penentuan hukum Islam.

4. Takzir Peminum Khamer

Khalifah Umar Ibn Khatab mencambuk orang yang minum khamer 80 kali, padahal Nabi SAW dan khalifah Abu Bakar mencambuk orang yang minum khamer 40 kali. Umar mengubah ketentuan cambuk terhadap orang yang minum khamer menjadi 80 kali karena menurutnya hukum cambuk 40 kali pada masa itu tidak mampu mencegah orang dari perbuatan itu.[73] Sikap Umar ini tidak berarti menentang hukum yang telah ditetapkan oleh Nabi SAW dan Abu Bakar, tetapi ia sengaja mencari hukum yang mampu merealisasikan kepentingan umum yang merupakan tujuan syari'ah yang dalam konteks ini berarti memelihara akal manusia.[74] Dalam kaitan ini, melihat semakin merajalelanya penggunaan narkotik dan obat terlarang (narkoba) di Indonesia, untuk menanggulanginya salah satu cara yang dapat ditempuh adalah meningkatkan sanksi hukuman dari peraturan perundang-undangan yang ada.

5. Hukuman Potong Tangan bagi Pencuri

Dalam al-Qur'an disebutkan bahwa pencuri laki-laki dan perempuan yang mencuri lebih dari satu nishab, maka hukumannya adalah potong tangan. Hukuman potong tangan ini jika dikaitkan dengan konsep maslahat al-Thûfî, maka menjadi "kurang" relevan lagi.

Artinya potong tangan bukanlah satu-satunya hukuman bagi pencuri, karena makna tangan (*aidiyahumâ*) bisa jadi bermakna kekuasaan, kesempatan mencuri, dan sebagainya. Oleh karenanya, hukuman bagi pencuri bisa jadi adalah penjara, atau dicopot dari jabatannya yang memungkinkan melakukan pencurian.

Pemikiran al-Thûfî yang radikal ini, di satu sisi memang menjadi roda penggerak kedinamisan hukum Islam. Namun di sisi lain, konsep maslahat yang berdasarkan pada kekuatan rasio untuk menemukannya ini menyisakan pertanyaan besar. Apakah manusia dengan rasionya mampu menemukan kemaslahatan? Dalam teologi Mu'tazilah, memang manusia mampu untuk menemukan kebaikan (*taḥsîn*) dan keburukan (*taqbîḥ*). Artinya, akal manusia mempunyai kemampuan untuk menentukan baik dan buruknya sesuatu. Namun demikian, lantas tidak subyektifkah akal manusia dalam menentukan maslahat tersebut? Meminjam teorinya Nietzche, bahwa nilai moral itu bersifat subyektif tergantung siapa yang mengatakan dan latar belakang kepentingan apa yang melandasainya.[75] Berdasarkan ini, maka sebenarnya sulit sekali untuk bersikap netral dan obyektif ketika rasio menentukan suatu maslahat.

Namun demikian, penulis sepakat dengan semangat al-Thûfî keluar dari kejumudan hukum Islam. Meski sulit untuk bersikap obyektif dalam menentukan suatu maslahat, asal keputusan baik benar, maslahat mafsadah ditentukan dengan keikhlasan dan ketulusan hati, maka itu sudah benar. Artinya rasio atau akal dengan sekuat mungkin berusaha menemukan kemaslahatan itu melalui '*illat-'illat* yang dapat diungkap (*burhâni*), dan itu semua dilakukan dengan ikhlas dan selalu meminta "fatwa" pada hati kecil sanubari, karena di situlah ada "bisikan Tuhan"

yang memberikan petunjuk (*'irfâni*). Bukankah Nabi mengatakan *istaftî qalbak*. Penggabungan antara *burhâni* dan *'irfâni* inilah yang seharusnya dikembangkan dalam penentuan hukum Islam.

G. Penutup

Konsep maslahat al-Thûfî didasarkan pada keyakinan bahwa tujuan syari'ah adalah kepentingan umum (maslahat), oleh karenanya ia menempati tempat tertinggi dari legislasi hukum Islam. al-Thûfî membedakan secara tegas mana ajaran yang bersifat teknis dan mana ajaran yang bersifat tujuan. Tujuan lebih diutamakan daripada yang bersifat teknis. Kemaslahatan adalah tujuan hukum Islam, sehingga manakala terjadi kontradiksi antara *nash* dan *ijma'* di satu sisi dengan maslahat di sisi yang lain maka al-Thûfî mendahulukan maslahat daripada *nash* maupun *ijma'*

Al-Thûfî secara epistemologis, mendasarkan konsep maslahatnya pada empat tiang penyangga, yaitu *pertama*, akal manusia secara independen dapat menemukan *mashlaḥah* maupun *mafsadah*. *Kedua*, *mashlaḥah* merupakan dalil *syar'i* yang independen dari *nash*. *Ketiga*, maslahat merupakan dalil yang khusus bagi bidang muamalah dan adat. *Keempat*, maslahat merupakan dalil syari'ah yang terkuat.

Selanjutnya, berdasarkan teori maslahat yang liberal ini, maka dinamisasi hukum Islam akan terwujud, karena hukum yang ditelorkan tidak selalu terpasung pada bunyi teks al-Qur'an dan al-Sunnah, tetapi pada semangat keadilan dan kemaslahatan umat secara umum. Pembagian waris tidak harus 2:1, tetapi dapat fleksibel sesuai dengan kemaslahtan yang dihadapi.

End Note:

1 Lebih jauh pembahasan tentang mashlahah al-Thûfî dapat dilihat di Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thûfî* (Yogyakarta: Kaukaba, 2014).

2 M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999),VI; Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Alih Bahasa: Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 40

3 Al-Tûfî, "Nash Risâlah al-Tûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th), 111; al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) I: 286; Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001), 56; Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th) II: 30; Mustafa Zaid, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964), 127-132.

4 Tradisi keilmuan Islam seperti fiqh masih berada dalam "kungkungan logosentrisme." Artinya ia hanya berkutat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan. Sehingga dari sini muncullah standar-standar pembakuan dalam hukum Islam yang menyebabkan kemandegan serta kejumudan dalam berfikir karena hukum Islam seolah sudah terserap dengan ideologi tertentu dan tidak leluasa untuk mengembangkan dirinya. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar modern: Berbagai Tantangan dan Jalan*

Baru, 81-83; Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar," dalam Johan H. Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincangkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 24; idem, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993, 101. Fenomena ortodoksi ini hampir menjangkit di segala aspek disiplin ilmu keislaman. Tak terkecuali hukum Islam yang paling kronis menerima fenomena ini. Dalam keadaan semacam inilah nampaknya menjadi kegelisahan jama'ah para pemikir kontemporer, sebut saja misalnya Mohammed Arkoun dengan kritik epistemologinya, M. Abid al-Jabiri dengan trilogi nalar Islam, Mohammad Syahrur dengan teori *ḥudûd*-nya, Nashr Hamid Abu Zaid dengan *naqd al-Nash*-nya serta sederetan para pemikir lain yang berusaha memberikan penawaran-penawaran metodologi yang diharapkan memberikan penyelesaian terhadap fenomena tersebut. Lihat misalnya, Muḥammad 'Âbid al- Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1989); idem, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Taḥlîliyyah Naqdiyyah li al-Nudhûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 1990); Nashr Ḥâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992); idem, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000); idem, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

5 Ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting dalam menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* terhadap permasalahan kontemporer, karena

merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal inilah yang menjadikannya menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *the Queen of Islamic Sciences*. Lihat misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Ushul Fiqh" *al-Jâmi'âh* 63 (1999), 15.

6 Penulis mempertimbangkan pemikiran al-Thûfî sebagai obyek kajian karena adanya beberapa alasan. *Pertama*, al-Thûfî dikenal sebagai tokoh serta sosok yang vokal yang menganjurkan perlunya independensi berfikir yang kadang konsekuensi pemikirannya tidak jarang berseberangan dengan pandangan publik. *Kedua*, keingintahuan pada pandangannya yang sangat radikal dan diametral mengenai supremasi maslahat dalam memutuskan (*istinbâth*) hukum Islam. Baginya maslahat dapat didahulukan (diutamakan) daripada *nash* dengan jalan *takhshîsh* dan *bayân*. *Ketiga*, bagaimana landasan epistemologis at-Thûfî dalam menyelesaikan problem teks dan realitas. Meminjam bahasa al-Jabiri apakah al-Thûfî masih berkutat pada tradisi berpikir *bayâni* ataukah sudah bergerak jauh dalam tradisi berpikir *burhani*. Lihat, Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan*

Tata Hukum Indonesia (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995), 34-35; Najmuddin at-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ Nashsha fîh* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.), 110.

7 Sumber hukum Islam memang secara umum terdapat dua kategori. Pertama sumber hukum Islam yang telah disepakati oleh Jumhur yaitu al-Qur'an, Ijma' serta Qiyas. Kedua sumber hukum yang masih dipertentangkan seperti *istiḥsân, istishḥâb* serta *istishlâḥ*. Di sini maslahat termasuk sumber hukum yang masih banyak dipersoalkan oleh sebagian kalangan ulama' dengan alasan bahwa sumber hukum ini mempunyai kecenderungan pada hawa nafsu. Lihat, Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam Permasalahan dan Fleksibilitasnya*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1995), 145.

8 Maslahat sebagai tujuan syari'ah dikatakan juga oleh al-Syathibi dalam, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Aḥkâm*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), Jilid I, 38.

9 Najmuddin al-Thûfî, *Syarḥ al-Ḥadîts Arba'în al-Nawâwiyyah*, dalam Mushthafa Zaid, *al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfî* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), 46; Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah fî al-fiqh al-Islâmi* (Kairo: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1971), 529; Al-Thûfî, "Nash Risâlah," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Aḥkâm*, 185.

10 Ibn al-'Imad, *Syarazât al-dzahâb fî Akhbâri Man Dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.th), V: 39; Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah Fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddin al-Thûfî* (Ttp.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th), 65.

11 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' Fî mâ Lâ*

Nashsha Fîh (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 105

12 Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî',* 68.

13 *Ibid*, 72.

14 Karya di bidang al-Qur'an dan al-hadits seperti *Al-Iksir fî Qawâ'id al-Tafsîr, Al-Isyârah al-Ilâhiyyah ilâ al-mabâḥits al-Ushûliyyah, 'Iddah al-Bayân 'an Ma'nâ Umm al-Qur'an, Mukhtashar al-Ma'âlin, Tafsîr Sûrah Qaf dan al-Nabâ', Jadl al-Qur'an, Baghiat al-Washil ilâ Ma'rifat al-Fawâshil, Daf'u al-Ta'ârudl 'ammâ yûham al-Tanâqud fî al-Kitâb wa al-Sunnah, Syarḥ al-Arba'în al-Nawâwiyyah*, *Mukhtashar al-Turmudzi*. Lihat Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah*, 105-106.

15 Karya-karya al-Thûfî dalam bidang ushuluddin adalah *Baghiat As'il fî Ummahât al-Masâ'il, Qudwat al-Muhtadîn ilâ maqâshid al-Dîn, Halal al-'Aqdi fî Aḥkâm al-Mu'taqid, Al-Intisyarat al-Islâmiyyah fî daf'i Syubhat al-Nashrâniyyah, Dar'u al-Qoul al-Qabîḥ fî al-Taḥsîn wa al-Taqbîḥ, Al-Bahir fî Aḥkâm al-Bâthin wa al-Dhâhir, Radd 'alâ al-Ittiḥâdiyyah, Ta'aliq'alâ al-Anajil wa Tanâqudihâ, Qasidat fî al-'Aqîdah wa Syarḥuhâ, Al-Azab al-Wasib 'alâ Arwaḥ al-Nawasib*. *Ibid*.

16 Karya fiqh al-Thûfî antara lain adalah *Al-Riyâdl al-Nawâdhir fî al-Asybah wa al-Nadhâ'ir, Al-Qawâ'id al-Kubrâ, Al-Qawâ'id al-Shughrâ, Syarḥ Nisf Mukhtashar al-Khiraqi, Muqaddimah fî 'ilm al-Farâidl, Syarḥ Mukhtashar al-Tibrizi*. Ibid.

17 Karya ushul fiqh seperti *Mukhtashar al-Raudlah al-Qudamiyah*, *Syarḥ Mukhtashar al-Raudlah al-Qudamiyah, Mukhtashar al-Ḥâshil, Mukhtashar al-Maḥshûl, Mi'raj al-Wushûl ilâ 'ilm al-Ushûl, Al-Dzarî'ah ilâ ma'rifat Asrâr al-Syarî'ah*. Ibid.

18 Karya dalam bidang sastra, logika dan bahasa adalah *Al-Sa'qat al-Ghadlabiyah fî al-Radd 'alâ munkar al-*

'Arabiyyah, Al-Risalat al-'Uluwiyat fî al-Qâwa'id al-'Arabiyyah, Ghaflat al-Mujtaz fî 'ilm al-Haqîqah wa al-Majaz, Tuhfat ahl al-Adab fî Ma'rifat Lisân al-'Arab, Al-Rahiq al-Salsal fî al-Adab al-Musalsal, Mawâid al-Haisi fi Syi'ri Imri'i al-Qais, Asyi'ar al-Mukhtar 'alâ Mukhtar al-Asy'ar, Syarh Maqamat al-Hariri, *Izâlat al-Ankad fî Masalat Kad, Daf'u al-Mulam al-Nahl al-Mantiq wa al-Kalam*. Ibid.

19 Model pembacaan yang hanya mengulang-ulang dari tradisi yang terwariskan dari generasi ke generasi yang seolah menjadi kekuatan paten yang tidak bisa diganggu gugat. Lihat M. Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam,* Alih Bahasa: Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000), 35.

20 *Ibid,* 72-74

21 *Ibid*.

22 *Mashlahah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad, lam* dan *ha*. Dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha*, *shaluha, shalâhan, shulûhan* dan *shalâhiyyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh, dan jujur. Kata ini sering dipertentangkan dengan kata *fasada* yang berarti rusak atau binasa. Sedang bentuk jamak dari kata *mashlahah* adalah *mashâlih* yang berhadapan dengan *mafâsid* sebagai antonimnya. Bentukan kata maslahat sebangun dengan kata *maf'alah*. Dalam pengertian demikian *mashlahah* mengacu kepada pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya sebagai lawannya *mafsadah* yang berarti sesuatu yang banyak mendatangkan keburukan. Pengertian ini selaras dalam kamus *al-Muhîth*. Sementara itu Louis Ma'luf memperluas pemaknaannya dengan sesuatu yang membangkitkan

kebaikan-kebaikan atau perbuatan-perbuatan yang diperjuangkan oleh manusia yang menghasilkan kebaikan bagi diri dan masyarakat sekitarnya. Lihat Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 479; Louis Ma'luf, *Al-Munjid* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.th), 432; Ibnu Mandzur, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), II: 516; Al-Fairuzzabadi, *Al-Qâmûs al-Muhîth* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), I: 277.

23 Pada sisi maslahat sebagai kemanfaatan inilah yang mendorong para ulama-ulama syari'ah mendefinisikan maslahat dengan kemanfaatan yang disengaja diperuntukkan kepada manusia oleh Allah (pembuat syari'ah) dalam rangka memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta benda berdasarkan prioritas tertentu. Lihat Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthi, *Dlawâbith al-Mashlaḥah fî al-syarî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1986), 23.

24 Al-Ghazali, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 286.

25 *Ibid*.

26 *Ibid,* 287

27 Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât,* 30.

28 Al-Thûfî, "Risâlah Al-Thûfî" dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ nashsha fîhi,* Cet. 3 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 111; Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah fî al-Fiqh al-Islâmi* (T.tp: Dar al-Nadih al-Arabiyah), 530-531; Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr, 1954), 19.

29 *Ibid*, 112.

30 Al-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî,* 112.

31 *Ibid*.

32 Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), 21
33 Al-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*, 112.
34 Mushthafa Zaid, *Op.cit*, 21.
35 Independensi akal bagi al-Thûfî akan semakin nampak ketika menyimak dari ungkapannya: "*Amma Mashlaḥah siyâsah al-mukallafîn fî ḥuqûqihim fahiya ma'lûmatun lahum biḥukmi al-'âdah wa al-'aqli*." Dalam pembacaan penulis bisa dimengerti bahwa dengan akal dan '*âdah* (tradisi) dalam pemahaman hukum al-Thûfî mendapat tempat yang cukup srategis. Husein Hamid Hasan*, Nadhariyyah Mashlaḥah*..., 530-535; Al-Thûfî, *Syarḥ al-Arba'în al-Nawâwi Mulḥiq al-mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), 18.
36 Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah*, 531.
37 Misalnya seperti Sa'id Ramadlan al-Buthi yang memberikan lima kriteria dalam menentukan kemaslahatan: *Pertama*, memprioritaskan tujuan-tujuan syara', yaitu untuk melindungi: agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Segala sesuatu yang menjamin dari lima hal tersebut adalah kemaslahatan. *Kedua,* Tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah atau *nash* yang bersifat *qath'î*. Artinya ijtihad pada materi hukum yang sudah jelas *nash*-nya (*qath'î*) tidak diperbolehkan. *Ketiga,* tidak bertentangan dengan al-Sunnah yang *qath'î*. *Keempat*, tidak bertentangan dengan prinsip *qiyas*. Hal ini mengacu pada metode ijtihad sebenarnya tidak bisa lari dari *qiyas* karena inti dari *qiyas* adalah '*illat* hukum baik ia *manshûsh* maupun *ghairu manshûsh*. Sedang

menurut al-Buthi kepentingan *qiyas* hanyalah untuk menjamin kemaslahatan manusia, meskipun tidak semua kemaslahatan tercakup dalam *qiyas*. *Kelima,* Memperhatikan kemaslahatan yang lebih pokok. Ungkapan ini bisa dipahami jikalau ada *mashlaḥah* yang lebih dari satu maka yang diutamakan adalah *mashlaḥah* yang lebih penting (pokok). Muhammad Sa'id Ramadlan al-Buthi, *Dlâwabith al-Mashlaḥah*, 23. Sedangkan al-Ghazali mengartikan maslahat dengan ungkapan untuk meraih kemanfaatan atau menghindarkan *madlarat*. Menurut al-Ghazali, upaya ini ditempuh dalam rangka memelihara tujuan syara'. Sedang tujuan syara' menurut al-Ghazali ada lima hal: memelihara agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. Dalam pandangan al-Ghazali kemaslahatan harus sejalan dengan hukum syara', meskipun bertentangan dengan kepentingan. Pernyataan ini didasarkan pada argumen yang menurutnya maslahat terkadang didasarkan pada syara', namun seringkali ia (maslahat) didasarkan pada pertimbangan akal yang terbatas dan pada keterbatasan inilah seringkali didasarkan pada hawa nafsunya. Dengan demikian kalau bertentangan dengan syara' menurut al-Ghazali tidak bisa disebut dengan maslahat namun sebaliknya (*mafsadah*). Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, 286. Adapun al-Syathibi mengartikan mashlahat dengan tegas bahwa maslahat hakiki adalah maslahat yang membawa kepada tegaknya kehidupan ini, bukan malah merobohkannya, serta membawa keuntungan dan keselamatan dalam kehidupan di akhirat. Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*, 30.

38 Al-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*,143.

39 Lihat Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi*, 17.
40 *Ibid,* 17.
41 Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah*, 110.
42 *Ibid,* 535.
43 Al-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*, 141
44 Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi,* 117
45 *Ibid,* 141.
46 Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah*, 536.
47 Lihat Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmi*, 35.
48 *Ibid,* 125.
49 Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah*, 533.
50 Al-Thûfî, "Nash Risâlah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*, 110.
51 *Ibid*, 129.
52 Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah*, 546-547.
53 Al-Bukhari, *Shaḥîh al-Bukhâri* (T.t.p., Dar al-Fikr: 1981), V:50.
54 Al-Thûfî, "Nash Risâlah Al-Thûfî" dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf*, Mashâdir*, 133.
55 Abu Zahrah*, Ibnu Ḥanbal Ḥayâtuhu wa 'Ashruhu wa Arâuhu wa Fiqhuhu* (T.t.p.: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), 352.
56 Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl Fiqh al-Islâmi*, Cet.1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986), 123.
57 Mushthafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islâmi fî Saub al-Jadîd al-Madkhal al-Fiqh al-'Âm* (Libanon: Dar al-Fikr, t.th.), 123.
58 Al-Syathibi, *Al-Muwâfaqât*. II: 13.

59 al-Ghazali, *Al-Mustashfâ,* II: 29.
60 Model maslahat yang lebih didahulukan dari daripada *nash* al-Qur'an ini juga telah dilakukan oleh para sahabat dan tabi'in. Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lîl al-Ahkâm* (Beirut: Dar al-Nahdlah, 1981), 292.
61 *Ibid*.
62 Imam Bukhari menerima hadits tersebut dari Utsman bin Hasyim dari 'Auf dari Hasan al-Bisri dari Abu Bakrah, *Matn al-Bukhâri bi Hâsyiah al-Sindi,* (Bandung: Syirkah al-Maarif, t.th.), III, 90-91.
63 Abu Yusuf, *al-Kharaj,* (Beirut: Dar al-Ma'arifah, 1979), 26.
64 Syamsul Anwar, "Imamah Wanita dalam Pandangan Ulama Fiqh Siyasah," Makalah diskusi ilmiah dosen IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Th. Ke-11, 1988/1989, 23 Desember 1988, 6.
65 Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, (Kairo: Maktabah an-Nahdah al-Misriyah, t.th.), I, 98.
66 Syamsul Anwar, Imamah..., 7
67 Nasikun, "Bolehkah Wanita Menjadi Pemimpin Pemerintahan," Makalah diskusi ilmiah dosen IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Th. Ke-11, 1988/1989, 23 Desember 1988, 8.
68 Muslim, *Shahîh Muslîm*, "Kitab al-Bai': Bab Tahrîm al-Ihtikâr fî al-Aqwât, (Mesir: Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakah, t.th.), I, 702.
69 "Menyimpan Barang Dijual Kalau Harga Naik," *Suara Muhammadiyah*, No. 19 Tahun ke 68 (Oktober I – 1998), 21.
70 Ibnu Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1995), hlm. 227.
71 QS. Al-Nisa' [4]; 11.
72 Masdar Farid Mas'udi, *Islam dan Hak-hak Reproduksi*

Perempuan: Dialog Fiqh Pemberdayaan, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 32.

73 Ibn Taimiyah, *al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Islâh al-Râ'i wa al-Ra'iyyat,* (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabbiyat, t.th.), 91.

74 Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 183.

75 Friedrich Copleston, *Friedrich Nietzsche*: *Philosopher of Culture* (London: Search Press, 1975), 99; Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philoshoper, Psychologist, Anti-Christ* (Princeton: Princeton University Press, 1974), 73.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' Fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972).

Abu Zahrah, *Ibnu Hanbal Hayatuhu Wa Asruhu Wa Arauhu Wa fiqhuhu* (Ttp. : Dar al-Fikr al-Arabi, t.t.).

Akh. Minhaji, "Reorientasi metodologi Usul Fiqh", dalam *Jurnal al-Jami'ah* N. 63, Vol. VI, Tahun 1991.

Bukhari, al. *Shahih al-Bukhari* (Ttp., Dar al-Fikr: 1981).

Friedrich Copleston, *Friedrich Nietzsche*: *Philosopher of Culture* (London: Search Press, 1975).

Ghazali, al. *Al-Mustashfa Min Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t).

Husein Hamid Hasan, *Nazariyah al-Maslahah fi al-fiqh al-Islami* (Kairo: Dar an-Nahdah al-Arabiyah, 1971).

Ibn al-Imad, *Syarazât al-Dzahâb fî Akhbâri Man dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.t.).

Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar", dalam Johan H. Meuleman, *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme Memperbincagkan Pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Johan H. Meuleman,"Nalar Islami dan Nalar modern: Memperkenalkan pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993.

M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Alih Bahasa Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

Muhammad Mustafa Syalabi, *Ta'lil al-Ahkam* (Beirut: Dar al-Nahdlah, 1981).

Muhammad Roy Purwanto, *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin*

al-Thûfî (Yogyakarta: Kaukaba, 2014)

Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001).

Muhammad. Abid al-Jabiri, *Post Tradisionalisme Islam* Alih Bahasa Ahmad Baso (Yogyakarta: LKiS, 2000).

Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989).

----------, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).

Mustafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Fiqh al-Islami Fi Saub al-Jadid al-Madkhal al-Fiqh al-Am* (Libanon: Dar al-Fikr, t.t.).

Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami Wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dini* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

---------, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).

---------, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

Nur A. Fadhil Lubis, *Hukum Islam dalam Kerangka Teori Fikih dan Tata Hukum Indonesia* (Medan: Pustaka Widyasarana, 1995).

Sulaiman Abdullah, *Sumber Hukum Islam permasalahan dan fleksibelitasnya*, (Jakarta: Sinar Grafika, 1995).

Syâthibi, al. *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.).

Thûfî, al "Nash Risalah al-Tûfî", dalam Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nassha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.).

Thûfî, al "Risalah Al-Thûfî" dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' fi ma la nassha fihi,* Cet. 3 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972).

Thûfî, al al-Thûfî, *Syarh al-Hadits Arba'in al-Nawawiyah*, dalam Mustafa Zaid, *al-Masalahah fi al-Tasyri' al-Islami wa Najmuddin al-Thûfî* (Mesir: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954).

Thûfî, al, "Nas Risalah at-Thûfî", dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Masadir at-Tasyri' fi ma la Nassa fih* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t.).

Thûfî, al, *Syarh al-Arbain al-Nawawi Mulhiq al-mashlahah fi al-Tasyri' al-Islami* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954).

Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, Cet.1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).

Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philoshoper, , Psychologist, Anti-Christ* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

PUTUSAN MAHKAMAH KONSTITUSI TERHADAP PASAL 43 AYAT (1) UU. NO. 1 TAHUN 1974 TENTANG STATUS ANAK DI LUAR NIKAH BERDASARKAN MASHLAHAH NAJMUDDIN AL-THÛFÎ
(Dekonstruksi Undang-Undang Hukum Islam)

A. Pendahuluan

Berkaitan dengan status anak di luar nikah, Mahkamah Konstitusi baru-baru ini mengeluarkan putusan yang progresif dan "controversial." Pada hari Jum'at, 17 Februari 2012 Mahkamah Konstitusi (MK) memutuskan terobosan baru tentang status anak di luar perkawinan.[1] Sebelumnya, status anak di luar perkawinan, UU. No. 1 tahun 1974, pasal 43 ayat (1) menyatakan, status anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya, dan keluarga ibunya. Tetapi kemudian oleh MK diputuskan bahwa, "*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya, serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya.*"[2]

Keputusan dari MK ini, didasari oleh alasan

kemaslahatan umum (*al-mashlaḥah al-'âmmah*) yaitu untuk melindungi nasib si anak dan agar memberi efek jera pada laki-laki hidung belang, serta agar perzinaan tidak menyebar luas. Karena sebelumnya, anak hanya memiliki hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya, tidak ada hubungan secara perdata dengan ayah biologisnya, sehingga seringkali si ayah biologis tidak mengakui anak tersebut dan menelantarkannya. Dengan keputusan ini laki-laki tersebut (ayah biologis) harus bertanggung jawab terhadap nasib anak dan tidak boleh mengabaikannya.

Seiring dengan keluarnya putusan tersebut, berbagai macam perbedaan pendapat menyeruak ke permukaan di tengah-tengah publik. Ada yang mendukung, namun tidak sedikit pula yang menentangnya. Bagi mereka yang mendukung berargumen bahwa status anak menjadi jelas dan terselamatkan. Selama ini, status dan keberadaan anak di luar nikah tidak jelas; status anak di luar pernikahan yang sah hanya dinasabkan kepada ibu, dan tidak mempunyai hubungan nasab terhadap ayah, akibatnya, banyak anak terlantar. Dengan adanya Putusan MK, maka nasib dan masa depan anak menjadi lebih baik, karena ayah secara biologisnya mempunyai kewajiban dan hubungan yang jelas dengan anaknya. Sedangkan bagi pihak yang kontra, menganggap bahwa Putusan MK terlalu jauh intervensi terhadap permasalahan agama. MK menurut MUI dianggap telah membuat hukum syari'ah sendiri, yang sebenarnya menjadi wewenang Tuhan sebagai pembuat hukum syari'ah (*Syâri'*). Syarat sah sebuah perkawinan dan nasab seorang anak kepada orang tuanya telah diatur dengan detail oleh Allah, sehingga tidak dapat dibatalkan begitu saja.

Menurut kelompok masyarakat yang kontra, Putusan

MK membawa dua implikasi hukum nasab anak kepada orang tuanya; *pertama*, nasab anak dari perkawinan di bawah tangan yang perkawinannya sah secara agama, tetapi tidak dicatatkan. *Kedua*, nasab anak dari hasil hubungan tidak sah (zina). Pada kasus pertama, maka MUI tidak mempermasalahkan, karena memang pada hakikatnya pekawinannya sah secara agama, sehingga nasab anak langsung kepada bapak dan ibu kandung. Namun dalam kasus yang kedua, yaitu anak dari hasil perzinaan, MUI menolak keras, karena mereka berargumen dengan dalil al-Qur'an, al-Sunnah, dan pendapat ulama bahwa nasab anak hasil zina hanya kepada ibu semata, tidak kepada ayah.

Penulis menyadari bahwa Putusan Mahkamah Konstitusi tidak lahir dengan begitu saja, tetapi telah melalui pertimbangan normatif, rasional, dan kemaslahatan. Berdasarkan inilah maka, penulis akan melihat Putusan Mahkamah Konstitusi tersebut dengan kacamata mashlaḥah Najmuddin al-Thûfî (w. 716).[3] Penggunaan konsep mashlahah al-Thûfî, bukan konsep ulama lainnya penting dilakukan karena konsep mashlaḥah al-Thûfî terkenal dengan keliberalan dan kedinamisannya.

B. Mendahulukan Mashlaḥah dalam Berijtihad Dibandingkan Teks Keagamaan

Allah sebagai pembuat syari'ah (*Syâri'*) menurunkan tata aturan dan hukum-hukum-Nya kepada manusia agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-aḥkâm al-syar'iyyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih kebaikan di dunia dan akhirat (*mashlaḥah*), atau dengan kata lain untuk mewujudkan

kemaslahatan umat manusia,[4] sehingga muncul ungkapan yang sangat popular di kalangan ahli ushul yaitu "Di mana ada mashlaḥah di sanalah hukum Allah" (*ainamâ kânat al-mashlaḥah fa tsamma ḥukm Allah*).[5]

Perlindungan terhadap kemaslahatan manusia, menurut al-Thûfi, adalah tujuan utama Islam atau sumber utama tujuannya (*qutb maqshûd al-syar'i*). Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung manfaat (*mahslaḥah*), begitupula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu "mengambil manfaat" (*jalb al-mashâliḥ*) dan menolak bahaya (*dâr'al-mafâsid*). Artinya, semua hukum Allah dibuat untuk kemaslahatan manusia di dunia dan di akhirat.[6]

Al-Thûfi berpendapat bahwa Allah menyerukan kepada manusia untuk hidup berdasarkan pada kemaslahatan dengan cara berpegang teguh pada keimanan. Hanya dengan keimanan, menurut al-Thûfi kemaslahatan manusia dapat dicapai.[7]

Selanjutnya al-Thûfi menunjukan bahwa kemaslahatan manusia di dunia dapat diketahui melalui cara-cara alami yang diberikan Tuhan kepadanya, yaitu sifat alamiah yang melekat dalam diri manusia dan dibimbing dengan tuntunan akal (*bi ḥukm al-'âdah wa al-'aql*). Cara alami ini, tegasnya, merupakan metode pemahaman dan pencapaian tujuan yang paling meyakinkan manusia. Karena itu, ia mengingatkan, mashlaḥah seharusnya tidak digantikan dengan metode atau sumber lain yang "meragukan" untuk membawa kepada inti kemaslahatan manusia.[8]

Al-Thûfi menegaskan, di mana saja teks keagamaan (al-Qur'ân, al-Sunnah, dan ijmâ') tidak selaras dengan kemaslahatan manusia, maka mashlaḥah harus diberi prioritas lebih dibandingkan teks. (*wa in khâlafâ wajaba taqdîm ri'âyah al-mashlaḥah 'alaihâ*). Hal ini karena kemaslahatan manusia pada dasarnya adalah tujuan di dalam dirinya sendiri, sehingga perlindungan terhadapnya menjadi prinsip hukum tertinggi atau sumber hukum paling kuat (*aqwâ adillah al-syar'i*).[9]

Hal ini karena, sesuatu yang harus diikuti sebagai otoritas adalah bukan kesimpulan-kesimpulan para ahli hukum, atau penafsiran mereka terhadap teks-teks agama, tetapi bukti yang kuat dari akal dan dalil-dalil yang jelas (*wa al-sawâd al-a'dham al-wâjib ittibâ'uh huwa al-ḥujjah wa al-dalîl al-wâdliḥ*). Dengan kata lain, hakim tertinggi dari kemaslahatan hukum atau kehidupan duniawi manusia bukanlah "teks keagamaan," tetapi tuntunan-tuntunan akal atau intelegensi dalam seluruh kehidupan manusia sendiri.[10]

Paparan tertinggi sebagai representasi pemikiran al-Thûfi adalah "*taqdîm al-mashlaḥah 'alâ al-nash wa al-ijmâ'*."[11] Ungkapan ini boleh dikatakan sebagai makna puncak (*ultimate meaning*) pemikiran al-Thûfi.

Selanjutnya, al-Thûfi mempunyai beberapa prinsip-prinsip hukum yang mendukung pemikiran besarnya bahwa mashlaḥah merupakan puncak tujuan syari'ah (*qutb maqâshid al-syar'i*) dan sumber hukum utama dibandingkan sumber hukum lainnya, di antaranya adalah: *pertama*, perlindungan terhadap kemaslahatan manusia merupakan sumber yang paling jelas yang bersifat riil di dalam dirinya sendiri (*amr haqîqi fî nafsih*), oleh karenanya terbukti dengan sendirinya (*al-wâdliḥ bayânuhâ*) yang tidak perlu diperdebatkan (*lâ yukhtalafu fîh*).[12] *Kedua*, Teks-teks

agama saling bertentangan dan berbeda (*anna al-nushûsh mukhtalifah muta'âridlah*) dan merupakan sumber atau prinsip hukum yang tidak tegas (*sharîḥ*) terhadap suatu permasalahan hukum. Sementara kepedulian terhadap kemaslahatan merupakan masalah nyata dalam dirinya yang tidak diperselisihkan, karena ia merupakan sebab kesepakatan yang lebih patut diikuti. Allah berfirman: "*Dan berpegang teguhlah pada tali Allah secara keseluruhan, dan jangan berpecah belah.*" (QS. Ali 'Imran: 103) dan "*Dan orang-orang yang telah memecah-mecah dalam agama mereka dan menjadikannya beberapa kelompok, dirimu tidak termasuk mereka dalam apapun*" (QS. Al-An'am: 159).[13]

Ketiga, terdapat kontradiksi-kontradiksi sesama hadits-hadits Nabi di satu sisi, dan kontradiksi antara hadits Nabi dan al-Qur'ân di sisi lain. Kontradiksi ini, bisa jadi dalam periwayatan atau bunyi teksnya (*ta'ârudl al-riwâyah wa al-nushûsh*). Kontradiksi itu misalnya berkaitan dengan sabda Nabi SAW kepada para sahabatnya ketika selesai melakukan perang Ahzab:[14] "*Janganlah salah satu di antara kamu shalat Ashar kecuali di wilayah Bani Quraidhah.*"[15] Sebagian sahabat mematuhi perintah Nabi untuk tidak shalat kecuali setelah tiba di Bani Quaidhah, tetapi sebagian yang lain melakukan shalat Ashar sebelum sampai di Bani Quraidhah.[16] *Keempat*, kontradiksi-kontradiksi yang terlihat dalam hadits-hadits Nabi (teks) merupakan salah satu pemicu ketidaksepakatan di kalangan para ahli hukum (*wa'lamû anna min asbâb al-khilâf bayn al-ulamâ' ta'ârudl al-riwâyah wa al-nushûsh*).[17] *Kelima*, para pengikut madzhab-madzhab hukum yang berbeda telah memalsukan hadits-hadits yang bersifat sektarian untuk mendukung kelompoknya dan mendiskreditkan kelompok lain, yang dinisbatkan kepada Nabi.[18] *Keenam*, bahwa peperangan (*al-qatl*), pertikaian (*tasyâjur*) dan

saling benci (*tanâfur*) di kalangan madzhab hukum, serta pemalsuan hadits-hadits sektarian, disebabkan oleh persaingan dalam memberikan keunggulan pada makna harfiyah dari teks-teks di atas perlindungan terhadap kemaslahatan manusia.[19]

Berdasarkan keenam sebab inilah, maka al-Thûfi meyakini bahwa kemaslahatan umum merupakan sumber hukum pertama yang harus diperjuangkan, karena merupakan sumber hukum yang tidak diperselisihkan. Sementara sumber hukum lain masih diperselisihkan, baik dalam segi *wurûd* maupun *dalâlah*-nya.

C. Madzhab Progresivisme (Mashlaḥah al-Ṯhûfî) sebagai Dasar dalam Putusan Mahkamah Konstitusi

Sejarah panjang mengenai pengujian produk legislasi oleh sebuah lembaga peradilan (*judicial review*) akan terus berkembang. Bermula dari Amerika (1803) dalam perkara Madison versus Marbury hingga pembentukan peradilan khusus konstitusional di Austria (1920). Pokok-pokok pemikiran John Marshall dan Hans Kelsen telah mempengaruhi "cara" berhukum di banyak negara. Indonesia sendiri kemudian mengimplementasikan konsep tersebut pada perubahan UUD ketiga. Mahkamah Konstitusi Republik Indonesia (MK) kemudian terbentuk pada tanggal 13 Agustus 2003.

Dalam kurun 7 tahun sejak berdirinya, MK telah menjadi sebuah lembaga kekuasaan kehakiman yang diakui oleh para pencari keadilan (*justisiabellen*). Keputusan-keputusan MK tidak hanya menjadi perhatian publik tetapi juga akademisi dan peneliti hukum. Publik dan pemerhati hukum terkejut ketika MK dalam pengujian UU KPK memerintahkan untuk memperdengarkan rekaman

terhadap rekayasa kriminalisasi dua unsur pimpinan KPK.

Banyak kejutan-kejutan lain dalam konsep berhukum Indonesia melalui putusan-putusan MK yang membuat publik berpikir masih terdapat harapan dalam memperjuangkan keadilan. Pada kenyataannya, MK tidak hanya berani dalam memutus fakta-fakta hukum yang ada, namun lebih jauh dari itu MK juga melakukan pembenahan yang berani dalam bentuk-bentuk putusannya.

Pasal 56, Pasal 57, Pasal 64, Pasal 70, Pasal 77, dan Pasal 83 UU Nomor 24 Tahun 2003 tentang MK hanya membatasi putusan MK ke dalam 4 jenis putusan, yaitu dikabulkan, ditolak, tidak dapat diterima, dan putusan membenarkan pendapat DPR mengenai telah terjadinya pelanggaran konstitusional oleh Presiden dan/atau Wakil Presiden. Implementasinya, putusan MK telah bermutasi menjadi pelbagai jenis putusan. Terdapat putusan MK berupa konstitusional bersyarat (*conditionally constitutional*), tidak konstitusional bersyarat (*conditionally unconstitutional*), putusan sela.

Perkembangan tersebut seolah menguatkan pernyataan Mahfud MD,[20] Ketua MK, bahwa MK saat ini menganut hukum Progresif. Sebuah konsep hukum yang tidak terkukung konsep teks UU semata, tetapi juga memperhatikan rasa keadilan yang hidup di masyarakat. MK tidak sekedar peradilan yang hanya menjadi corong sebuah UU (*bouche de la loi*).[21]

Lembaga peradilan adalah perpanjangan tangan dari tujuan pembentukan hukum, yaitu sebagai alat untuk menemukan keadilan. Mahkamah Konstitusi (MK) yang hadir pasca amendemen UUD 1945 juga dibentuk untuk memenuhi hasrat para *justisiabellen* akan pemenuhan keadilan. MK melalui hakim periode kedua telah mengukuhkan dirinya sebagai lembaga pelindung

keadilan substantif (*substantive justice*). Sebuah semangat keadilan sesungguhnya bukan keadilan formalistik teks produk perundang-undangan.

Upaya pemenuhan rasa keadilan itu bergantung kepada bagaimana cara Hakim MK dalam memutuskan perkara. Jika Hakim MK gagal mengurai makna keadilan substantif dalam setiap perkara, maka yang ditemukan adalah keadilan yang kabur. Adil menurut hakim tapi putusan tersebut tak mampu memenuhi keadilan yang ingin ditemukan oleh para pencarinya.

Gerak "langkah" hakim menelusuri ruang dalam sebuah perkara untuk menemukan keadilan tersebut dikenal dengan konsep *judicial activism*. Menurut Kamus Hukum Black, *judicial activism* dimaknai sebagai; sebuah filosofi dari pembuatan putusan peradilan di mana hakim diperbolehkan menggunakan pengetahuan personalnya mengenai kebijakan publik, di antara pelbagai faktor-faktor, untuk menuntunnya memutuskan sebuah permasalahan.

Namun *judicial activism* juga memiliki sisi "hitam" dan sisi "putih." Satybrata Sinha mengemukakan bahwa *judicial activism* dapat dimaknai berbeda dikarenakan perkembangannya dan tumbuhnya ide tersebut, juga dipengaruhi oleh efek dari administrasi publik, dan pengetahuan lain dalam kehidupan sosial. Bahkan oleh Sinha dikatakan bahwa dua sisi itu seringkali saling berseberangan, suatu saat putusan hakim melalui *judicial activism* dapat disebut *judicial creativity* namun di saat yang lain dapat pula dikatakan sebagai *judicial terrorism*. Kreatif dikarenakan mampu menemukan ruang keadilan dari terkungkungnya bunyi pasal-pasal produk perundang-undangan. Disebut teroris dikarenakan putusan tersebut menciptakan ketakutan terhadap para pencari keadilan.

Cara hakim memaknai sebuah aturan hukum umumnya menggunakan dua pola tafsir, yaitu *original intent* atau *non-original intent*, biasa disebut juga dengan *textual meaning* atau *contextual meaning*. Intinya dua pola tersebut adalah pertikaian tak berkesudahan antara penganut paham positivisme hukum dan hukum progresif. Dalam studi hukum tata negara dikenal pula teori mengenai *the living constitution theory* yang dianggap bagian dari cara pandang hukum progresif.

Al-Gore, salah satu kandidat dalam Pemilu di Amerika tahun 2000, mengatakan dalam kampanyenya mengenai sifat "hidup" dari sebuah konstitusi. Al-Gore menyatakan bahwa Hakim Agung di Supreme Court adalah orang-orang yang mengerti bahwa Konstitusi Amerika adalah sebuah dokumen yang "hidup dan bernafas." Menurutnya, para pendiri bangsa Amerika memang bertujuan membentuk dokumen yang mampu hidup tersebut agar dapat diterapkan sesuai dengan kehendak kehidupan rakyat Amerika berdasarkan jaman masing-masing generasi.

Progresivisme MK dalam memberikan putusan dan tidak tergantung pada bunyi teks Undang-Undang ini, seperti halnya teori mashlaḥah al-Thûfî, yaitu konsep mashlaḥah yang tidak terkungkung dengan *nash* (teks) tetapi nilai keadilan dan kemaslahatan yang ada di balik *nash* (teks) tersebut. Bahkan al-Thûfî sampai mengatakan, "Jika terjadi pertentangan antara mashlahah dan teks al-Qur'an, al-Sunnah, dan Ijma', maka dimenangkan mashlaḥah" (*idzâ ta'âradlat al-nash wa al-mashlaḥah, faquddimat al-mashlaḥah*). Hal ini, karena menurut al-Thûfî, puncak dari syari'ah adalah mashlaḥah,[22] atau dengan kata lain untuk mewujudkan kemaslahatan umat manusia.[23]

Pendapat al-Thûfî sesuai dengan Muḥammad Thâhir

Ibn 'Asyûr yang mengatakan bahwa semua ajaran syari'ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syari'ah Islam bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka al-Qur'an yang berfungsi sebagai pedoman syara' hanya berbicara mengenai kemaslahatan baik secara langsung maupun tidak. Al-Qur'an dalam berbicara mengenai maslahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana.[24]

Pada dasarnya hukum Islam dibentuk berdasarkan kemaslahatan manusia. Setiap segala sesuatu yang diperintahkan oleh Allah pasti mengandung mashlahah, begitupula segala sesuatu yang dilarang pasti mengandung bahaya (*mafsadah*). Semua hukum-hukum dan tatacara kehidupan yang dibuat oleh Allah untuk manusia, pada dasarnya bersumber pada dua kaidah dasar, yaitu "mengambil manfaat/mashlahah" (*jalb al-mashâlih*) dan menolak bahaya (*dar' al-mafâsid*).[25]

D. Ijtihad Mahkamah Konstitusi dalam Putusan Status Anak di Luar Nikah Berdasar Mashlahah al-Thûfî

Dalam Pasal 43 ayat (1) UUP lama yang menyatakan bahwa: *"Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya,"* terdapat frase *'hanya'* yang berarti pembatasan, yakni hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya saja. Kemudian Pasal 43 ayat (1) hasil review MK menyatakan bahwa: "*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu*

pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya;" Frase *'hanya'* dihapus diganti dengan frase *'serta'* pada akhir ayat yang berarti penambahan hubungan perdata anak dengan ayahnya dan keluarga ayahnya.

Berdasarkan putusan MK Nomor 46/PUU-VII/2010 tanggal 27 Februari 2012 tersebut, hubungan perdata anak dengan ayahnya dan keluarga ayahnya didasarkan atas adanya hubungan darah secara nyata antara anak dengan ayahnya, sebagaimana hubungan darah dengan ibunya, meskipun antara ayah dan ibunya belum tentu ada ikatan perkawinan. Ketiadaan dan/atau ketidaksempurnaan hubungan nikah antara ayah dengan ibunya tidak menghapuskan adanya *hubungan darah* dan *hubungan perdata* antara anak dengan ayah kandungnya sebagaimana hubungan perdata antara anak dengan ibu kandungnya.

Putusan MK tersebut, secara *mutatis mutandis* telah menimbulkan banyak perubahan hukum, antara lain, yaitu: *Pertama*, mengubah hubungan darah anak dengan ayah bilogisnya yang semula hanya bersifat alamiah (sunnatullah) semata menjadi hubungan hukum yang mempunyai akibat hukum berupa hubungan perdata. *Kedua*, adanya pengakuan secara hukum bahwa anak yang dilahirkan di luar perkawinan juga mempunyai hubungan perdata dengan ayah biologisnya dan keluarga ayahnya sebagaimana hubungan perdata anak dengan ibunya dan keluarga ibunya. Pengakuan secara hukum ini sebelumnya tidak ada. *Ketiga*, adanya tanggung jawab menurut hukum atas ayah terhadap anak yang dilahirkan akibat perbuatannya, meskipun anak itu lahir di luar perkawinan. Sebelumnya, ayah biologis tidak dapat digugat untuk

bertanggung jawab atas anak biologisnya.

Selanjutnya, alasan rasional yang dipakai MK dalam memutuskan nasab anak pada ayah biologisnya adalah; *pertama*, bahwa pokok permohonan para pemohon, adalah pengujian konstitusionalitas Pasal 2 ayat (2) UU 1/1974 yang menyatakan, *"Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku,"* dan Pasal 43 ayat (1) UU. No. 1/1974 yang menyatakan, *"Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya,"* khususnya mengenai hak untuk mendapatkan status hukum anak;

Kedua, bahwa pokok permasalahan hukum mengenai pencatatan perkawinan menurut peraturan perundang-undangan adalah mengenai makna hukum (*legal meaning*) pencatatan perkawinan. Mengenai permasalahan tersebut, penjelasan umum angka 4 huruf b UU. No. 1/1974 tentang asas-asas atau prinsip-prinsip perkawinan menyatakan,

"... bahwa suatu perkawinan adalah sah bilamana dilakukan menurut hukum masing-masing agamanya dan kepercayaannya itu; dan di samping itu tiap-tiap perkawinan harus dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku. Pencatatan tiap-tiap perkawinan adalah sama halnya dengan pencatatan peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan seseorang, misalnya kelahiran, kematian yang dinyatakan dalam surat-surat keterangan, suatu akte yang juga dimuat dalam daftar pencatatan."

Berdasarkan penjelasan UU. No. 1/1974 di atas nyatalah bahwa (i) pencatatan perkawinan bukanlah merupakan faktor yang menentukan sahnya perkawinan; dan (ii) pencatatan merupakan kewajiban administratif yang diwajibkan berdasarkan peraturan perundang-undangan. Adapun faktor yang menentukan sahnya perkawinan adalah syarat-syarat yang ditentukan oleh

agama dari masing-masing pasangan calon mempelai. Diwajibkannya pencatatan perkawinan oleh negara melalui peraturan perundang-undangan merupakan kewajiban administratif. Makna pentingnya kewajiban administratif berupa pencatatan perkawinan tersebut, menurut Mahkamah, dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama*, dari perspektif negara, pencatatan dimaksud diwajibkan dalam rangka fungsi negara memberikan jaminan perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia yang bersangkutan yang merupakan tanggung jawab negara dan harus dilakukan sesuai dengan prinsip negara hukum yang demokratis yang diatur serta dituangkan dalam peraturan perundang-undangan [*vide* Pasal 28 I ayat (4) dan ayat (5) UUD 1945]. Sekiranya pencatatan dimaksud dianggap sebagai pembatasan, pencatatan demikian menurut Mahkamah tidak bertentangan dengan ketentuan konstitusional karena pembatasan ditetapkan dengan Undang-Undang dan dilakukan dengan maksud semata-mata untuk menjamin pengakuan serta penghormatan atas hak dan kebebasan orang lain, dan untuk memenuhi tuntutan yang adil sesuai dengan pertimbangan moral, nilai-nilai agama, keamanan, dan ketertiban umum dalam suatu masyarakat demokratis [*vide* Pasal 28 J ayat (2) UUD 1945]. *Kedua*, pencatatan secara administratif yang dilakukan oleh negara dimaksudkan agar perkawinan, sebagai perbuatan hukum penting dalam kehidupan yang dilakukan oleh yang bersangkutan, yang berimplikasi terjadinya akibat hukum yang sangat luas, di kemudian hari dapat dibuktikan dengan bukti yang sempurna dengan suatu akta otentik, sehingga perlindungan dan pelayanan oleh Negara terkait dengan hak-hak yang timbul dari suatu perkawinan yang bersangkutan dapat terselenggara

secara efektif dan efisien. Artinya, dengan dimilikinya bukti otentik perkawinan, hak-hak yang timbul sebagai akibat perkawinan dapat terlindungi dan terlayani dengan baik, karena tidak diperlukan proses pembuktian yang memakan waktu, uang, tenaga, dan pikiran yang lebih banyak, seperti pembuktian mengenai asal-usul anak dalam Pasal 55 UU. No. 1/1974 yang mengatur bahwa bila asal-usul anak tidak dapat dibuktikan dengan akta otentik maka mengenai hal itu akan ditetapkan dengan putusan pengadilan yang berwenang. Pembuktian yang demikian pasti tidak lebih efektif dan efisien bila dibandingkan dengan adanya akta otentik sebagai buktinya.

Ketiga, bahwa pokok permasalahan hukum mengenai anak yang dilahirkan di luar perkawinan adalah mengenai makna hukum (*legal meaning*) frasa "*yang dilahirkan di luar perkawinan*." Untuk memperoleh jawaban dalam perspektif yang lebih luas perlu dijawab pula permasalahan terkait, yaitu permasalahan tentang sahnya anak.

Secara alamiah, tidaklah mungkin seorang perempuan hamil tanpa terjadinya pertemuan antara ovum dan spermatozoa, baik melalui hubungan seksual (*coitus*) maupun melalui cara lain berdasarkan perkembangan teknologi yang menyebabkan terjadinya pembuahan. Oleh karena itu, tidak tepat dan tidak adil manakala hukum menetapkan bahwa anak yang lahir dari suatu kehamilan karena hubungan seksual di luar perkawinan hanya memiliki hubungan dengan perempuan tersebut sebagai ibunya. Adalah tidak tepat dan tidak adil pula jika hukum membebaskan laki-laki yang melakukan hubungan seksual yang menyebabkan terjadinya kehamilan dan kelahiran anak tersebut dari tanggung jawabnya sebagai seorang bapak dan hukum meniadakan hak-hak anak terhadap lelaki tersebut sebagai bapaknya. Lebih-lebih

manakala berdasarkan perkembangan teknologi yang ada memungkinkan dapat dibuktikan bahwa seorang anak itu merupakan anak dari laki-laki tertentu.

Akibat hukum dari peristiwa hukum kelahiran karena kehamilan, yang didahului dengan hubungan seksual antara seorang perempuan dengan laki-laki, adalah hubungan hukum yang di dalamnya terdapat hak dan kewajiban secara bertimbal balik, yang subjek hukumnya meliputi anak, ibu, dan bapak.

Berdasarkan uraian di atas, hubungan anak dengan seorang laki-laki sebagai bapak tidak semata-mata karena adanya ikatan perkawinan, akan tetapi dapat juga didasarkan pada pembuktian adanya hubungan darah antara anak dengan laki-laki tersebut sebagai bapak. Dengan demikian, terlepas dari soal prosedur/administrasi perkawinannya, anak yang dilahirkan harus mendapatkan perlindungan hukum. Jika tidak demikian, maka yang dirugikan adalah anak yang dilahirkan di luar perkawinan, padahal anak tersebut tidak berdosa karena kelahirannya di luar kehendaknya. Anak yang dilahirkan tanpa memiliki kejelasan status ayah seringkali mendapatkan perlakuan yang tidak adil dan *stigma* buruk di tengah-tengah masyarakat. Hukum harus memberi perlindungan dan kepastian hukum yang adil terhadap status seorang anak yang dilahirkan dan hak-hak yang ada padanya, termasuk terhadap anak yang dilahirkan meskipun keabsahan perkawinan ibu dan ayahnya masih dipersengketakan.[26]

Berdasarkan pertimbangan Putusan MK ini terlihat bahwa MK memutuskan status anak di luar perkawinan berdasarkan pada prinsip mashlahah, khususnya mashlahah anak. MK rupanya lebih menekankan pada nilai kemaslahatan dibandingkan dengan pendapat ulama yang telah lampau dan teks keagamaan. Bukankah menurut al-

Thûfî bahwa mashlahah merupakan tujuan dan sumber hukum paling tinggi dibandingkan dengan *nash* sekalipun.

Jadi Putusan MK tentang status anak, bahkan anak zina yang dinasabkan kepada ayah itu sesuai dengan maksud syari'ah, yaitu terciptanya kemaslahatan, meskipun terkadang dari dhahirnya seakan bertentangan dengan *nash*.

Menurut al-Thûfî, cara mengetahui mashlahah dalam hal muamalah itu dapat dilakukan dengan pertimbangan akal. Al-Thûfî mengatakan "*Istiqlâl al-'uqûl bi idrâk al-mashâlih wa al-mafâsid*." Prinsip ini mengutarakan bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan mashlahah dan mafsadah. Namun demikian independensi rasio dalam menemukan mashlahah ini bukanlah pada semua bidang termasuk ibadah, namun al-Thûfi membatasi hanya pada bidang *mu'âmalah* serta adat istiadat (bukan *'ubûdiyyah*).[27] Prinsip pertama al-Thûfi yang mengedepankan peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para *ushûli* yang lain yang mengakui mashlahah sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh *nash*.[28] Independensi akal bagi al-Thûfi akan semakin nampak ketika menyimak dari ungkapannya: "*Ammâ mashlahah siyâsah al-mukallafîn fî huqûqihim fahiya ma'lûmatun lahum bihukmi al-'âdah wa al-'aqli*."[29] Oleh karena itu, Putusan MK tentang status anak di luar nikah yang menggunakan rasio untuk mendapatkan kemaslahatan adalah sesuai dengan puncak hakiki pensyariatan menurut al-Thûfî.

Lebih lanjut, dalam menyikapi pengubahan Pasal 43 ayat (1) UUP tersebut, maka kita harus kembali kepada nilai-nilai dasar syari'ah Islam dan asas-asas umum serta asas-asas hukumnya agar dapat memahami perubahan hukum konkritnya mengenai *anak*, *hubungan darah*, dan

tanggung jawab ayah.

Dalam kehidupan sehari-hari selalu kita temukan berbagai fakta atau kejadian. Fakta kejadian ini dapat diklasifikasikan menjadi dua jenis, yaitu *peristiwa* dan *perbuatan*. Setiap *peristiwa* terjadi berdasarkan sunnatullah (hukum alam); sedang *perbuatan* itu terjadi karena dilakukan oleh manusia sebagai subyek hukum (*mukallaf*). Oleh sebab semua peristiwa itu terjadi berdasarkan sunnatullah, maka ia terbebas dari tatanan hukum *taklifi*, seperti: syarat, rukun dan tatacara tertentu menurut hukum sehingga ia juga tidak terikat dengan nilai-nilai hukum seperti: wajib, sunah, halal, haram, sah, batal, atau tidak sah. Peristiwa yang menimbulkan akibat hukum disebut *peristiwa hukum*. Perbuatan manusia yang bersentuhan dengan hukum disebut *perbuatan hukum*. Perbuatan hukum senantiasa terikat dengan tatanan hukum *taklifi*, seperti syarat, rukun dan tatacara tertentu menurut hukum sehingga terikat pula dengan nilai-nilai hukum seperti: wajib, sunat, halal, haram, sah, batal atau tidak sah.

Dalam memahami masalah ini, terdapat dua fakta hukum, yaitu perbuatan hukum dan peristiwa hukum. *Akad nikah* merupakan perbuatan hukum yang terikat dengan tatanan hukum, seperti syarat, rukun dan tatacara tertentu menurut hukum sehingga terikat oleh nilai-nilai hukum seperti: wajib, sunah, halal, haram, sah, batal atau tidak sah. *Pembuahan, kehamilan,* dan *kelahiran anak* merupakan peristiwa alamiah yang tidak terikat dengan tatanan hukum, seperti syarat, rukun dan tatacara tertentu karena semuanya terjadi berdasarkan sunnatullah sehingga terbebas dari nilai hukum, seperti: wajib, sunah, halal, haram, sah, batal, atau tidak sah. Karena kelahiran anak memiliki akibat hukum, maka ia menjadi peristiwa

hukum. Hubungan badan dalam akad nikah yang sah merupakan ibadah, sedang hubungan badan di luar akad nikah merupakan perbuatan dosa. Kelahiran merupakan peristiwa hukum yang bebas dari nilai hukum karena terjadi berdasarkan sunnatullah sehingga anak yang dilahirkan tidak terikat dengan penilaian hukum tentang sah dan tidak sah ataupun dosa dan pahala.

Menurut madzhab Hanafi, hubungan badan semata telah menimbulkan hubungan mahram. Hal ini nampak ketika memahami makna ayat 22 Surat Al-Nisa' yang menyatakan: "*Dan janganlah kamu mengawini wanita-wanita yang telah dinikahi oleh (telah melakukan hubungan badan dengan) ayahmu, terkecuali pada masa yang telah lampau*." Abu Hanifah menafsirkan kata *'nikah'* dalam ayat tersebut dengan hubungan badan. Oleh karena itu, seorang anak laki-laki dilarang menikahi perempuan yang pernah melakukan hubungan badan dengan ayahnya. Perempuan itu sudah menjadi ibu tiri.

Sejalan dengan ayat tersebut, dalam ayat lain (Surat Al-Nisa': 23) dikatakan bahwa: "*Diharamkan atas kamu (menikahi) .... anak-anak isterimu yang dalam pemeliharaanmu dari isteri yang telah kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur (melakukan hubungan badan) dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang*." Dalam ayat ini, Allah menetapkan adanya hubungan badan antara si ayah dengan istrinya merupakan penentu adanya hubungan mahram antara ayah dengan anak perempuan bawaan istri (anak tirinya). Sehingga meskipun sudah ada hubungan akad nikah tetapi karena belum ada hubungan badan, maka belum mengakibatkan adanya hubungan mahram antara ayah dengan anak tirinya. Di sini tampak bahwa hubungan

badan menjadi penyebab adanya hubungan mahram.

Dalam ayat yang sama juga dinyatakan bahwa "...(*dan diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu).*" Penulis berpendapat bahwa yang dimaksud anak dalam ayat ini adalah anak yang dilahirkan dari sperma ayah. Ini menjadi dasar adanya hubungan nasab antara anak dengan ayah biologisnya sehingga ayah diharamkan menikah dengan istri dari anaknya itu (anak menantu).

Analog dengan pendapat Abu Hanifah tersebut, maka hubungan darah menjadi dasar adanya hubungan perdata, yaitu: (1) hubungan nasab; (2) hubungan mahram; (3) hubungan hak dan kewajiban; (4) hubungan pewarisan (saling mewarisi) yang merupakan kelanjutan hubungan hak dan kewajiban karena nasab ketika mereka sama-sama masih hidup; dan (5) hubungan wali nikah bagi anak perempuan.[30]

Anak merupakan suatu *anugerah* dan sekaligus *amanah* yang harus dijaga masa depannya agar menjadi anak yang saleh, sehat, kuat, cerdas dan terampil. Allah sangat mewanti-wanti jangan sampai kita meninggalkan generasi yang lemah ataupun terlantar. Allah berfirman dalam Alquran: *"Dan hendaklah takut kepada Allah orang-orang yang seandainya meninggalkan di belakang mereka anak-anak yang lemah, yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan) mereka. Oleh sebab itu hendaklah mereka bertakwa kepada Allah dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar.* (QS. Al-Nisa': 9).

Menasabkan anak kepada ibu biologisnya, baik yang dikandungnya sendiri ataupun dititipkan pada perempuan lain, berarti memelihara pertalian darah (*nasal*) antara anak dengan ibunya yang merupakan asal-usul anak sesuai sunnatullah. Demikian juga menasabkan anak kepada ayah biologisnya berarti pula memelihara pertalian darah

(*nasal*) antara anak dengan ayahnya yang merupakan asal-usulnya sesuai sunnatullah. Meniadakan (memutuskan) hubungan darah anak dengan ibu dan ayah biologis berarti melawan sunnatullah.

Hubungan darah merupakan dasar adanya hubungan perdata antara anak dengan ibu dan ayahnya. Hubungan perdata ini merupakan salah satu bentuk perlindungan jiwa si anak. Hubungan perdata menjadi dasar adanya kewajiban ibu dan ayah memelihara anaknya. Kewajiban ayah memelihara anaknya akan berdampak pada praktik pemeliharaan agama, jiwa, akal, dan harta anaknya. Kelalaian orang tua karena perkawinannya batal, tidak tercatat, atau tidak ada akad nikah tidak menghapuskan kewajiban ayah untuk memelihara agama, jiwa, akal, harta, dan keturunan (asal-usul anak yang jelas) yang menjadi hak anaknya. Nabi Muhammad SAW bersabda: "*Anak tersebut adalah untuk orang yang memiliki tempat tidur.*" (HR. Bukhari dan Muslim). Hadits ini memberi pengertian bahwa anak yang dilahirkan ibunya adalah anak ayah yang menghamili ibunya.

Setiap anak yang dilahirkan adalah fitrah, baik ia lahir dalam perkawinan yang sah, syubhat, batal, tidak tercatat maupun yang lahir di luar perkawinan. Nabi Muhammad SAW bersabda: "*Setiap anak yang lahir adalah dilahirkan atas dasar fitrah.*" Fitrah anak bukan hanya berarti bebas dari segala dosa dan beban tetapi juga berarti mempunyai hak-hak dasar (*ahliyah al-wujûb*) sebagai anak yang harus dilindungi menurut syari'ah Islam. Salah satu maqashid syari'ah adalah melindungi *hubungan darah* (*hifdh al-nasl*). Ayah dan ibu sebagai orang tua yang secara sunnatullah menjadi penyebab lahirnya anak sehingga mempunyai hubungan darah dengan anak, wajib bertanggung jawab atas anaknya. Anak yang lahir dalam perkawinan yang

sah, perkawinan yang batal/syubhat, tidak tercatat, atau di luar perkawinan adalah tetap anak menurut fitrahnya.

Hubungan darah sebagai sunnatullah menjadi dasar adanya hubungan hukum yang meliputi hubungan nasab, mahram, hak dan kewajiban, pewarisan, dan wali nikah. Akad nikah sebagai perbuatan hukum menjadi dasar adanya hubungan ikatan perkawinan, hak dan kewajiban dalam rumah tangga, harta bersama, dan pewarisan antara suami istri. Perkawinan yang batal tidak menghapuskan adanya hubungan hak dan kewajiban suami istri dan harta bersama. Ketiadaan hubungan perkawinan (baik karena dibatalkan, tidak tercatat atau tidak ada akad nikah) menjadi dasar ketiadaan hubungan pewarisan antara suami istri.

Putusan MK tersebut ternyata tidak bertentangan dengan sunnatullah dan prinsip-prinsip dasar syari'ah Islam. Menurut al-Thûfî, pemahaman fiqh yang bersifat transendental, logis, dan dinamis yang selama ini telah ada perlu ditinjau ulang dan dikembangkan serta dikembalikan kepada prinsip-prinsip (nilai-nilai) dasar syari'ah Islam untuk mewujudkan kemaslahatan yang paling unggul. Hal ini karena mashlahah adalah puncak tujuan pensyariatan (*qutb maqshûd al-syar'i*). Dalam hal Putusan MK ini, maka kemaslahatan tersebut antara lain, bahwa: *pertama*, pembuahan, kehamilan, dan kelahiran merupakan peristiwa yang terjadi berdasarkan sunnatullah yang bebas dari nilai hukum. *Kedua*, hubungan darah (*nasal*) anak dengan ayah dan ibunya merupakan sunnatullah yang tidak bisa diingkari, ditutup, ataupun dipalsukan. *Ketiga*, hubungan darah anak dengan orang tuanya harus dilindungi, baik secara moral, yuridis, maupun sosiologis. *Keempat*, setiap anak yang dilahirkan adalah atas dasar fitrah. *Kelima*, fitrah anak meliputi segala hak-hak dasar

yang harus dilindungi. *Keenam*, tanggung jawab ayah terhadap anaknya tidak gugur karena kesalahan ataupun dosa ayahnya. *Ketujuh*, setiap anak yang dilahirkan adalah fitrah, oleh sebab itu ia harus diperlakukan secara adil, meskipun ia lahir akibat perbuatan orang tuanya yang mungkin melanggar hukum ataupun larangan agama. *Kedelapan*, kesalahan orang tua tidak boleh dibebankan pada anak, baik secara yuridis, religius maupun sosiologis. *Kesembilan*, kesalahan orang tua tidak boleh merugikan hak dan masa depan anak. *Kesepuluh*, setiap laki-laki (ayah) harus bertanggung jawab terhadap anaknya.[31]

E. Penutup

Berdasarkan pertimbangan Putusan MK ini terlihat bahwa MK memutuskan status anak di luar perkawinan berdasarkan pada prinsip mashlaḥah, khususnya mashlahah anak. MK rupanya lebih menekankan pada nilai kemaslahatan dibandingkan dengan pendapat ulama yang telah lampau dan teks keagamaan. Bukankah menurut al-Thûfî bahwa mashlaḥah merupakan tujuan dan sumber hukum paling tinggi dibandingkan dengan nash sekalipun.

Jadi Putusan MK tentang status anak, bahkan anak zina yang dinasabkan kepada ayah itu sesuai dengan maksud syari'ah, yaitu terciptanya kemaslahatan, meskipun terkadang dari dhahirnya seakan bertentangan dengan *nash*. Menurut al-Thûfî, cara mengetahui mashlahah dalam hal muamalah itu dapat dilakukan dengan pertimbangan akal. Al-Thûfî mengatakan "*Istiqlâl al-'uqûl bi idrâk al-mashâliḥ wa al-mafâsid*." Prinsip ini mengutarakan bahwa akal manusia secara independen dapat menemukan mashlaḥah dan mafsadah. Namun demikian independensi rasio dalam menemukan mashlaḥah ini bukanlah pada semua bidang termasuk

ibadah, al-Thûfi membatasi hanya pada bidang *mu'âmalah* serta adat istiadat (bukan '*ubûdiyyah*). Prinsip pertama al-Thûfi yang mengedepankan peran rasio ini jelas sangat berbeda dibandingkan dengan para *ushûli* yang lain yang mengakui mashlaḥah sebagai sumber hukum setelah ditunjukkan oleh hukum serta terjustifikasi oleh *nash*. Independensi akal bagi al-Thûfi akan semakin nampak ketika menyimak dari ungkapannya: "*Ammâ mashlaḥah siyâsah al-mukallafîn fi ḥuqûqihim fahiya ma'lûmatun lahum biḥukmi al-'âdah wa al-'aqli*." Oleh karena itu, Putusan MK tentang status anak di luar nikah yang menggunakan rasio untuk mendapatkan kemaslahatan adalah sesuai dengan puncak hakiki pensyariatan menurut al-Thûfî.

End Note:

1 Putusan Mahkamah Konstitusi terhadap revisi Pasal 34 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 disebabkan oleh pengajuan *judicial review* yang dilakukan Hj. Aisyah Mokhtar (Macica Mokhtar). Ia adalah istri kedua dari Moerdiono yang melakukan akad nikah secara Islam tetapi tidak di hadapan PPN/KUA Kecamatan yang berwenang sehingga tidak dicatat dalam buku akta nikah dan tidak memiliki kutipan akta nikah. Dari perkawinan tersebut dilahirkan seorang anak laki-laki bernama Muhammad Iqbal Ramadhan *'bin Moerdiono'*? Pasal 2 ayat (2) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (UUP) menyatakan bahwa: *"Tiap-tiap perkawinan dicatat menurut peraturan perundang-undangan yang berlaku."* Kemudian Pasal 43 ayat (1) UUP tersebut menetapkan bahwa: '*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya*.' Oleh sebab itu, Hj. Aisyah maupun Iqbal merasa dirugikan hak konstitusionalnya oleh ketentuan Pasal 2 ayat (2) dan Pasal 43 ayat (1) UUP tersebut karena perkawinan Hj. Aisyah tidak diakui menurut hukum dan anaknya (Iqbal) tidak mempunyai hubungan perdata dengan ayahnya (Moerdiono) dan keluarga ayahnya. Keadaan ini bertentangan dengan Konstitusi, yakni Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945 (UUD 1945). Pasal 28B ayat (1) UUD 1945 menyatakan bahwa: *"Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah."* Pasal 28B ayat (2) UUD 1945 menyatakan bahwa: *"Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan*

dari kekerasan dan diskriminasi." Pasal 28D ayat (1) UUD 1945 menyatakan bahwa: *"Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum*." Ketentuan Pasal 43 ayat (1) UUP tersebut bertentangan dengan Konstitusi karena menutup hak anak yang lahir di luar perkawinan atas adanya hubungan perdata dengan ayahnya dan keluarga ayahnya. Lihat Putusan Mahkamah Konstitusi No 46/ PUU-VIII/2010 tentang Pengujian Undang-Undang No 1 Tahun 1974, Pasal 43 ayat (1) tanggal 27 Februari 2012, 3.

2 Menurut MK, Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan yang menyatakan, *"Anak yang dilahirkan di luar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya"* itu bertentangan dengan UUD 1945 Pasal 28B ayat (1) yang menyatakan, "*Setiap orang berhak membentuk keluarga dan melanjutkan keturunan melalui perkawinan yang sah,"* Pasal 28B ayat (2) yang menyatakan, *"Setiap anak berhak atas kelangsungan hidup, tumbuh, dan berkembang serta berhak atas perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi,"* dan Pasal 28D ayat (1) yang menyatakan, *"Setiap orang berhak atas pengakuan, jaminan, perlindungan, dan kepastian hukum yang adil serta perlakuan yang sama di hadapan hukum"*. Oleh karenanya Pasal 43 ayat (1) Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 harus dimaknai sebagai berikut: "*Anak yang dilahirkan di luar perkawinan mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya serta dengan laki-laki sebagai ayahnya yang dapat dibuktikan berdasarkan ilmu pengetahuan dan teknologi dan/atau alat bukti lain menurut hukum*

mempunyai hubungan darah, termasuk hubungan perdata dengan keluarga ayahnya."

3 Nama aslinya adalah Sulaymân Ibn 'Abd al-Qâwi Ibn 'Abd al-Karîm Ibn Sa'îd. Kadang ia juga dikenal dengan nama Ibn Abu Abbâs. Mengenai tahun kelahirannya para ulama berbeda pendapat ada yang mengatakan tahun 657 H (1259 M) ada juga yang mengatakan 675 H. Sedangkan ia wafat pada tahun 716 H (1318 M), namun ada juga yang mengatakan wafatnya tahun 711 H. Nama Najmuddin al-Thûfî sebenarnya dinisbatkan dengan Thûfâ, sebuah desa di Sarsara dekat Baghdad dimana ia dilahirkan. Jadi al-Thûfi berarti orang yang berasal dari Thufa. Najmuddin yang berarti "bintang agama" merupakan gelar yang diberikan oleh para murid dan pengagumnya. Lihat. Ibn al-'Imâd, *Syarazât al-dzahâb fî Akhbâri Man Dzahâb* (Beirut: Al-Maktab al-Tijari, t.th.), V: 39. Bisa dilihat juga dalam Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmddin al-Thûfî* (T.t.p.: Dâr al-Fikr al-Arabi, t.th.), 65; 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî',* 105.

4 Muḥammad Thâhir Ibn 'Asyûr mengatakan bahwa semua ajaran syari'ah khususnya Islam, itu datang dengan tujuan membawa kemaslahatan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karena syari'ah Islam bertujuan demi kemaslahatan manusia, maka al-Qur'an yang berfungsi sebagai pedoman syara' hanya berbicara mengenai kemaslahahan baik secara langsung maupun tidak. Al-Qur'an dalam berbicara mengenai maslahat memang tidak secara tegas menggunakan kata atau yang terbentuk darinya, akan tetapi banyak ayat yang mengindikasikan ke arah sana. Lihat. Muḥammad Thâhir bin 'Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999),

180; Mushthafâ Dib al-Bugha, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), cet. 3, 128. 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalâm, t.th.), 111. Lihat juga al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) I: 286. Bandingkan dengan karya Muḥammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlaḥah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2001), 56. Lihat juga Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) II: 30. Lihat juga Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlaḥah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arâbi, 1964), 127-132.

5 Yusuf al-Qaradhawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (T.t.p: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), 68; Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nadhâir* (Beirut: Maktabah, t.th), 7.

6 Najmuddin al-Thûfi, *Syarḥ Arba'în*; Abdullah M. Al-Husein al-Amiri, *Dekonstruksi Sumber Hukum Islam: Pemikiran Hukum Najmuddin al-Thûfi* . ter. Abdul Basir (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2004), 43.

7 *Ibid*.

8 *Ibid*.

9 Mushthafâ Zaid, *al-Mashlaḥah fî Tasyrî' al-Islâmi Najmuddin al-Thûfî,* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1964), 6; Najmuddin al-Thûfi, *Syarḥ Arba'în,* 139.

10 Najmuddin, ibid*,* 147.

11 Ibid*,* 141.

12 *Ibid*.

13 Menurut al-Thûfi, pertikaian pada waktu itu demikian dasyatnya. Menurutnya, para pengikut Imam Mâlik menguasai wilayah Barat (yakni Afrika Utara), dan para

pengikut Abû Hanîfah di Timur (yakni bagian timur Mesir), sehingga tidak ada dua madzhab yang bisa hidup damai satu dengan yang lain di dalam wilayahnya sendiri kecuali dalam suatu keadaan tertentu. Bahkan ketika seorang pengikut Hanafi memasuki wilayah yang dikuasai para pengikut Hanbali di Jilan, mereka membunuhnya, menjarah harta bendanya sebagai harta rampasan, dan menganggapnya sebagai orang-orang kafir. Lebih dari itu, menurut al-Thûfi ada sebuah masjid milik para pengikut al-Syâfi'i yang berada di salah satu kota Hanafiyyah di Transoxiona. Ketika melihat masjid tersebut, walikota yang biasa keluar setiap hari untuk menjalankan shalat Shubuh mengatakan: "Apakah kini belum saatnya menutup gereja ini?" Dia selalu melakukan hal ini hingga pada suatu pagi, ketika pintu masjid tersebut sudah dilumuri dengan lumpur dan tanah liat, yang sangat memuaskan hati walikota tersebut. Inilah beberapa gambaran perpecahan yang terjadi di kalangan umat Islam karena terlalu berpegang pada bunyi teks-teks agama. Lihat, Najmuddin al-Thûfi, *Syarḥ Arba'în,* 139.

14 Ini adalah pertikaian antara kaum muslim dan persekutuan Quraisy dan suku-suku sekutunya di sekitar Madinah pada 5 H.

15 Al-Bukhâri, *al-Jâmi' al-Shahîḥ,* 5.

16 Najmuddin al-Thûfi, *Syarḥ Arba'în,* 143.

17 Sebagian orang menyangka Umar Ibn al-Khatthâb penyebab semua ini, karena ketika para sahabat meminta izin kepadanya untuk menuliskan sunnah pada saat itu, ia menolak permintaan tersebut. Ia berkata: "*Saya tidak menulis apapun selain Al-Qur'an,*" meskipun ia mengetahui bahwa Nabi SAW bersabda: "*Tuliskan untuk Abû Syah khutbahku pada saat haji*

wada," "*simpanlah ilmu dalam tulisan*." Orang-orang itu mengatakan seandainya Umar membiarkan setiap sahabat untuk menulis apapun yang diriwayatkan Nabi, niscaya sunnah dapat direkam secara akurat, dan tidak akan berdiri di antara seorang anggota umat dan Nabi dalam setiap hadits kecuali sahabat yang harus menulis apa yang harus diriwayatkan. Sebab, catatan-catatan tertulis tersebut telah diriwayatkan dari mereka kepada kita melalui rangkaian yang tidak terputus, sebagaimana yang telah dilakukan oleh al-Bukhari, Muslim dan semacamnya. *Ibid*.

18 Misalnya Kaum Mâlikiyyah meriwayatkan hadits: "*Unta-unta dapat digiring (ke seluruh arah) tanpa menemukan seorang pun yang lebih terdidik daripada ulama Madinah (Imam Mâlik)*." Kaum Syâfi'iyyah meriwayatkan: "*Para imam adalah berasal dari Quraisy carilah pengetahuan dari Quraisy dan jangan bersaing dalam pengetahuan dengan mereka*." *Ibid*.

19 *Ibid*.

20 Pernyataan ini disampaikan Mahfud MD dalam Pidato Penutupan Rapat Kerja MK-RI pada tanggal 22-24 Januari 2010.

21 Kasus terkait dengan pengujian UU Nomor 27 Tahun 2009 tentang MPR, DPR, DPD, dan DPRD (MD3) memperlihatkan MK sama sekali tidak terkukung bunyi teks pasal-pasal. UU MD3 eksplisit menyebutkan bahwa Ketua MPR berasal dari unsur anggota DPR saja. Namun dengan pertimbangan hukum yang jelas berdasarkan UUD 1945, MK kemudian memutuskan bahwa Ketua MPR dapat berasal dari anggota DPR atau pun dari anggota DPD. Dalam kasus Bibit dan Chandra, MK memperlihatkan bagaimana peradilan dibangun dengan prinsip menegakkan keadilan substantif.

UU MK sama sekali tidak menyebutkan mengenai keputusan sela (provisi). Jenis putusan provisi hanya diberlakukan oleh MK dalam perkara sengketa Perselisihan Hasil Pemilu (PHPU). Namun dalam perkara Bibit-Chandra dengan mempertimbangkan rasa keadilan, MK mengabulkan permohonan provisi pertama kali dalam perkara pengujian undang-undang. Hal itu belum lagi dilihat dari keberanian MK memperdengarkan bukti rekaman. Lihat, Feri Amsari dkk, "Perkembangan Pengujian Perundang-Undangan di Mahkamah Konstitusi," *Laporan Penelitian* (Padang: Universitas Andalas, 2010), 8.

22 Allah sebagai pembuat syari'ah (*Syâri'*) menurunkan tata aturan dan hukum-hukum-Nya kepada manusia melalui Muhammad SAW, agar digunakan sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia. Kehadiran hukum Allah (*al-a<u>h</u>kâm al-syari'yyah*) yang harus dijadikan pedoman dan acuan oleh umat manusia dalam mengarungi hidup, tiada lain maksudnya ialah agar manusia meraih kebaikan di dunia dan akhirat (*mashla<u>h</u>ah*) (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 479; Lihat, Mushthafâ Dib al-Bughâ, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmi: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), cet. 3, 128; 'Abd al-Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî fîmâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th.), 111; Abû <u>H</u>âmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) I: 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî*, Dlawâbith al-Mashla<u>h</u>ah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2001), 56; Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) II: 30; Mushthafâ Zaid, *Al-Mashla<u>h</u>ah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddin*

al-Thûfî (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1964), 127-132.

23 Lihat, Mushthafâ Dib al-Bughâ, *Ushûl al-Tasyrî' al-Islâmiy: Atsar al-Adillah al-Mukhtalif fîhâ* (Beirut: Dâr al-Qalam. 1993), cet. 3, 128; 'Abd al-Wahhâb Khallâf, *Mashâdiral-Tasyrî'al-Islâmîfîmâ LâNashshafîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th.), 111; Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) I: 286. Bandingkan dengan karya Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawâbith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001), 56; Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) II: 30; Mushthafâ Zaid, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islâmî wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1964), 127-132.

24 Muhammad Thâhir bin Asyûr, *Maqâshid al-Syarî'ah al-Islâmiyyah*, (Malaysia: Dâr al-Fajr, 1999), 180;

25 Artinya, semua hukum Allah dibuat untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Berdasarkan ini, para pakar fiqh dan ushul fiqh telah sepakat bahwa mashlahah merupakan tujuan inti pensyariatan, sehingga muncul ungkapan yang sangat popular di kalangan ahli ushul yaitu "Dimana ada mashlahah di sanalah hukum Allah" (*ainamâ kânat al-mashlahah fa tsamma hukm Allah*). Lihat, Yûsuf al-Qaradlawi, *al-Ijtihâd al-Mu'âshir* (T.t.p.: Dâr al-Tauzi' wa al-Nasyr al-Islâmiyyah, 1994), 68; Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nadhâir* (Beirut: Maktabah, t.th.), 7.

26 Putusan Mahkamah Konstitusi, 27-36.

27 Najmuddin al-Thûfi, *Syarh Arba'în,* 139; Mushthafa Zaid, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddîn al-Thûfi* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1954), 21.

28 Lihat Husein Hâmid Hasan, *Nadhariyah Mashlahah*…,

530-535.

29 Najmuddin al-Thûfi, "Nash Risâlah al-Thûfi," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*..., 143; Najmuddin al-Thûfi, *Syarh Arba'în,* 139.

30 Amir Syarifuddin, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia antara Fiqh Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan,* Kencana, Jakarta, 2007, hlm. 120. QS. Al-Nisa': 23.

31 Mukti Arto, "Putusan Mahkamah Konstitusi RI NOMOR 46/PUU-VIII/2010 TANGGAL 27 FEBRUARI 2012, Tentang Pengubahan Pasal 43 UUP Tentang Hubungan Perdata Anak dengan Ayah Biologisnya," *Makalah diskusi hukum hakim PTA Ambon dan PA Ambon bersama Pejabat Kepaniteraan,* pada tanggal 16 Maret 2012.

DAFTAR PUSTAKA

A. Qodri A. Azizy, *Eklektisme Hukum Nasional: Kometisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2004).

Abdul Latif, *Fungsi Mahkamah Konstitusi dalam Upaya Mewujudkan Negara Hukum Demokrasi*, (Yogyakarta: Total Media, 2007).

Abdul Wahhab Khallâf, *Ilmu Ushul Al-Fikih*, (Beirut: Dar Al-kutub al-ilmiyah, 2007)

Abdul Wahhab Khallâf, *Mashâdir Tasyri' Al-Islâmy Fimâ Lâ Nashsha Fih*, (Kuwait: Dar Al- Qalam, 1979)

Abdullah M. al-Husain al-'Amiri, *al-Thûfi's Refutation of Traditional Moslem Jurist Source of Law and His Views on the Priority of Regard for Human Welfare as the Highest Legal Sources of Principle* (Canada: McGill University, 1993).

Abdullah Wasian, "Akibat Hukum Perkawinan Sirri Terhadap Kedudukan Istri, Anak, dan Harta Kekayaannya: Tinjauan Hukum Islam dan Undang-Undang" dalam *Tesis* (Semarang: Magister Kenotariatan Universitas Diponegoro, 2010).

Abdullahi Ahmad An-Naim,"Toward an Islamic Hermeneutics for Human Right", in An-Naim (ed), *Human Right and Religious Values* (Grand Rapids, Michigan, USA: William B. Eerdmans publishing Company, 1995).

Abdurrahman, Kompilasi Hukum Islam: Ditinjau dari Sudut Pertumbuhan Teori Hukum di Indonesia", *Mimbar Hukum,* No.4.,Than.II (!991)

Abî Ishâq al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.)

Abû al-Yaman Abd al-Rahman Ibn Muhammad al-Alimi,

al-Ins al-Jalîlbi Târikhi al-Qudus wa al-Khalil, jilid 2 (Ardan: Maktabah Muktasab, 1973).

Abû Hâmid Muhammad al-Ghazâli, *al-Mustashfâ min 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th)

Abû Ishâq al-Syîrazi, *al-Luma' fî Ushûl al-Fiqh*, (Kairo: Muhmmad 'Ali Shabîh, 1999 M)

Achrnad Roestandi, "Prospek Peradilan Agama (Suatu Tinjauan Sosiologis)" dalam Amrullah Ahmad (ed.), *Dinamikan Hukum Islam*, 210.

Adib al-Shâlih, *Tafsîr al-Nushûsh*, (Beirut: Dar al-Jil, tt)

Afisah Wardah Lubis, "Memahami Perkembangan Psikologi Anak dalam Rangka ImplementasiPerlindungan Anak", *MajalahKonvensi,* Vol. II No. 1 Maret 1998, LAAI, Medan.

Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-Pokok Persoalan Filsafat Hukm Islam*, (Yogyakarta: UII Press, 2000)

Ahmad Bu'ud, *Ijtihâd Bayn Haqâiq al-Târîkh wa Mutathalibah al-Wâqi'* (t.tp: Dâr al-Salâm, cet. I, 2005)

Ahmad Hanafi, *Pengantar Sejarah Hukum Islam* (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1984)

Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher, 1994).

Ahmad Rafiq, *Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Rajawali Pers, 1995).

Ahmad Syahrizal, *Peradilan Konstitusi: Suatu Studi tentang Adjudikasi Konstitusional Sebagai Mekanisme Penyelesaian Sengketa Normatif,* Cetakan Pertama, (Jakarta: Pradnya Paramita, 2006).

Akh. Minhaji, *Hukum Islam: Antara Sakralitas dan Profanitas: Persektif Sejarah Sosial,*(Yogyakarta: Pidato Pengukuhan Guru Besar UIN Suka, 2004)

Akhmad Minhaji, "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Penafsiran Baru tentang posisi minoritas

Muslim," dalam Jurnal *Ulumul Qur'an* No. 2, Vol. V, 22

Al-Amidi, *al-Ihkâm fi Ushûl al-Ahkâm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt).

Al-Fairuzzabadi, *Al-Qâmus al-Muhît* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.)

Al-Hudari, *Ushûl al-Fiqh*, (Dar al-Fikr, 1981), cet. Ke 7, 370.

Al-Imam 'Alau-Din Abi Bakar bin Mas'ud al-Kasani, *Kitab Badai'u al-Sanai'u fi Tartib al-Shaai'* cet.1 (Beirut: Dar al-Fikr, 1417 / 1996), II: 376-377

Al-Kalbi, *Taqrîb al-Wushûl ila 'Ilm al-Ushûl,* tahqiq al-Syanqiti, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyah,1414)

Amir Mu'allim dan Yusdani, *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam,* (Yordania: UII Press, 2005)

Arso Sosroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia,* cet. Ke2 (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).

Asmu'i Syarkowi, "Kompetensi Peradilan Agama di Indonesia (Sebuah Tinjauan Singkat dari Aspek Sejarah Hukum", Mimbar Hukum, No. 59, Thn. XW (Januari -Pebruari 2003)

Asy syatibi, *Al Muwafaqat fi Ushul Asy Syari'ah*, (Beirut: Dar Ibnu Affan, Cet 1, 1997 M/1417 H)

Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad; Antara Tradisi Dan Liberasi,* cet. ke-2 (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 2000)

Barbara N. Ramusack and Sharon Sievers, *Women in Asia* (Indianapolis: Indiana Univesity Press, 1988)

Bustanul Arifin, Pelembagaan Hukum Islam di Indonesia: *Akar,Sejarah, Hambatan dan Prospeknya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

Cik Hasan Bisri Dkk, "*Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional",* (Jakarta: PT. Logos Wacana Ilmu, 1999).

Cora Vreede-de Stuers,"The Life of Rankayo Rohmah El-Yunusia: The Fact and the Image", dalam Elsbeth Locher-scholten and Anke Niehof, eds. *Indonesia Women in Focus: Past and Present Notions* (Dordrecht: Foris Publications, 1987)

Dahlan Thaib, *Implementasi Sistem Ketatanegaraan Menurut UUD 1945*, Cetakan Kedua, (Yogyakarta: Liberty, 1998).

Daniel S.Lev, *Islamic Courts in Indonesia: A Study of the Political Bases of Legal Institutions* (Barkelay dan Los Angeles: University of California Press, 1972)

Daniele E. Finck, *Judicial Review: TheUnited States Supreme Court Versus the GermanConstitutional Court*, (Boston College International & Comparartive Law Review, 1997), 2.

Darwin Prinst, *Hukum Anak Indonesia,* (Bandung: PT. Citra Aditya Bakti 1997)

Dawoud Al Alami and Doreen Hinchcliffe, *Islamic Marriage and Divorce Laws of the Arab World*(Londong, the Hague, Boston: Kluwer Law International, 1996)

Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Balai Pustaka, 2005).

Dian Rositawati, "Judicial Review", dalam *Makalah* Seri Bacaan Kursus HAM untuk Pengacara X (Jakarta: Elsam 2005).

Erman Rajagukguk, *Yustisia: Negara dan Masyarakat, Lembaga Studi Hukum dan Ekonomi.* (Jakarta: Fakultas Hukum Universitas Indonesia, 2009).

F. Mount, *The British Constitution Now*, (Mandarin, London, 1993).

Fatmawati, *Hak Menguji (Toetsingrecht) yang Dimiliki Hakim dalam Sistem Hukum Indonesia*, Cetakan Kesatu, (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2005).

Fazlur Rahman (1962), *Post Formative Developments in Islam*. Karachi: Islamic Studies

Fazlur Rahman, *Islam*, alih bahasa Ahsin Mohammad, cet IV (Bandung:Pustaka, 2000).

Fazlurrahman, *Islam dan Modernitas Tentang Transformasi Intentelektual*, alih bahasa Ahsin Muhammad, cet. II (Bandung: Pustaka, 2000).

Fickar Hadjar, dkk, *Pokok-Pokok Pikiran dan Rancangan Undang-undang Mahkamah Konstitusi,* Cet. Pertama, (Jakarta: KRHN, 2003).

Fuad Ifran, *Munjid al-Thullâb* (Beirut: Dâr al-Fikr,t.t)

Hamka, juzu' XXI-XXII, *Tafsir al-Azhar,* (Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1988).

Hassan Ayyub, *Fiqh al-Usrah al-Muslimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001).

Hilman Hadikusuma, *Bahasa Hukum Indonesia,* (Bandung: Alumni, 1992).

Huzaemah Tahido, *Kedudukan Anak diluar Nikah menurut Hukum Islam*, Makalah, KOWANI, Jakarta, 2.

Ibn al-Imad, *Syarazât al-Dzahâb fî Akhbâri Man Dzahab* (Beirut: Al-Maktab al-Tijâri, t.t.)

Ibn Amir al-Hajj, *al-Taqrîr wa al-Tahrîr fî 'Ilm al-Ushûl*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1996 M).

Ibn Hajar, *al-Durar al-Kâminah*, jilid 3 (Beirut: Dâr al-Jail, tt).

Ibn Mandzûr, *Lisân al-Arab* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t.)

Ibn Rajab, *Zail Thabaqât al-Hanâbilah*, jilid 2 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt)

Ibnu Hamzah al-Husaini al-Hanafi al-Damsyiqi, *Asbabul Wurud Latar BelakangHistoris Timbulnya Hadits-hadits Rasul*, terj. H.M. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim, cet. Ke 2 (Jakarta: Kalam Ilahi, 1994)

Ichtijanto S.A.,"Prospek Peradilan Agama sebagai Peradilan

Negeri dalam Sistem Politik Hukum di Indonesia", dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*,

Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisi dari Undang-undang No. 1/1974 danKompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1999).

Iman Jauhari, *Advokasi Hak-Hak Anak ditinjau dari Hukum Islam dan Peraturan Perundang-Undangang*

Irwan Masduqi dkk., *Kontekstualisasi Turats: Telaah Regresif dan Progresif* (Lirboyo Kediri: Kopral, cet. I, 2005)

Ismail Ibn Muhammad al-Baghdadi, *Idah al-Maknûn fi al-Zail ala Kasyf al-Dzunûn,* jilid 2 (Istanbul: Wakalah al-Ma'arif, 1366 H).

Ismail Suny, "Kompilasi Hukum Islam: Ditinjau dari Sudut Pertumbuha Teori Hukum di Indonesia", Mimbar Hukum, No.4, Thn. II (1991).

Ismail Suny,"Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Ketatanegaraan Indonesia", dalam Amrullah Ahmad, editor, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*

Izzudîn Ibn Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fî Mashâlih al-Anâm*, (Damaskus: Darul Qolam, tt).

J.N.D. Anderson, *Hukum Islam di Dunia Modern*, alih bahasa Machnun Husein (Surabaya:Amar Press, 1990)

Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *al-Asybâh wa al-Nazhâir* (Beirut: Maktabah, tt).

Jalal al-Dîn al-Suyûthi, *al-Itqân fi Ulûm al-Qur'ân,* jilid 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), 135.

Jalâl al-Dîn Al-Suyûthi, *Al-Jâmius Saghîr, Fi Ahadi al-Basyir al-Nazir*, (Kairo: Dâr Al-Kitâb Al-Arâbi, 1967).

Jamâl al-Din Muhammad bin Mukarrom al-Anshâry, *Lisân al-Arab* (Kairo:Dâr al-Mishriyyat, tt)

Jawad al-Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab* (Jakarta: PT. lentera Basritama, 2001).

Jimly Asshiddiqie, *Konstitusi dan Konstitusionalisme Indonesia*, Edisi Revisi, Cetakan Kedua, (Jakarta: Konstitusi Press kerjasama dengan PT. Syamil Cipta Media, 2006)

Jimly Asshiddiqie, *Mahkamah Konstitusi diBerbagai Negara*, makalah Seminar UniversitasIslam Indonesia, Yogyakarta, 2002

John M. Echol dan Hasan Shadili, *An English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Gramedia, 1992)

John. L. Esposito, *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam*, alih bahasa Eva Yn. dkk. (Bandung: Mizan, 2001).

Joseph Schacht, *An Introduction To Islamic Law* (London: Oxford at The Clarendon Press, 1971)

Joseph Schacht, *Introduction to Islamic Law* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

Julia I Suryakusuma, "The State and Sexuality in New Order Indonesia", dalam *Fantasizing the Feminine in Indonesia*, diedit oleh Laurie J. Sears (Durham & London: Duke University Press, 1996).

PENGARUH LOGIKA ARISTOTELES DALAM KONSEP QIYÂS IMÂM AL-SYÂFI'I[1]

A. Pendahuluan

Ushul fiqh adalah ilmu yang sangat penting dalam menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* terhadap permasalahan kontemporer, karena merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal inilah yang menjadikannya menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *The Queen of Islamic Sciences*.[2]

Secara substansial dan teoritis, ushul fiqh telah ada sejak adanya fiqh, karena fiqh mustahil muncul tanpa adanya sumber-sumber dan metode-metode yang digunakannya. Artinya bahwa cikal bakal (embrio) ushul fiqh telah ada jauh sebelum masa imam madzhab. Namun demikian, Ushul Fiqh sebagai sebuah ilmu yang koheren dan sistematis, bisa dikatakan baru muncul pada masa imam madzhab, khususnya al-Syâfi'i dengan karyanya *al-Risâlah*.[3] Al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh, telah memunculkan dan mensistematisasikan beberapa teori hukum Islam, seperti silogisme (*qiyâs*), *bayân,* nasikh mansukh, preferensi juristic (*istiḥsân*), anggapan

berlakunya kontinuitas (*istishh̲âb*), dan kaidah interpretasi serta deduksi.[4]

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum yang disistematisasikan oleh al-Syâfi'i, ternyata mengalami perubahan makna dan fungsi secara signifikan. Sebelum adanya pembakuan oleh al-Syâfi'i dalam *al-Risâlah*, ia merupakan penalaran yang liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning)* ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).[5] Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû H̲anîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*. Pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks dhahir (*h̲aqîqat al-lafdh*) dari al-Qur'an dan al-Sunnah, yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

Pada masa al-Syâfi'i dan ulama ushul setelahnya, qiyas menjadi suatu teori penalaran yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan menjadi penalaran hukum yang "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma.[6]

Perubahan format dan semangat qiyas terjadi karena al-Syâfi'i menjadikan sumber hukum Islam secara hirarkhis adalah al-Qur'an, al-Sunnah, ijma', dan qiyas. Keempat sumber ini bersifat hirarkhis, tidak boleh bertentangan, dan dependen pada sumber di atasnya. Ini artinya, al-Sunnah yang valid dan dianggap benar adalah yang sesuai

dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an, ijma' dianggap benar jika sesuai dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan qiyas dianggap benar jika tidak bertentangan dengan al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma'.

Semangat Qur'ani al-Syâfi'i, yaitu usaha untuk menyandarkan semua sumber hukum kepada al-Qur'an secara tekstual inilah yang menjadikan qiyas yang pada dasarnya adalah penggunaan penalaran (*ra'y*) menjadi tidak independen seperti periode sebelumnya. Konsep qiyas yang menjadikan al-Qur'an sebagai sumber utama ini mendapatkan momentum seiring dengan masuknya logika Aristoteles ke dunia Islam, khususnya prinsip silogismenya. Al-Qur'an menjadi premis mayor dan hukum baru menjadi premis minornya.

B. Nalar Qur'âni al-Syâfi'i

Al-Syâfi'i, dalam *al-Risâlah* memulai pembahasannya dengan menampilkan realitas masyarakat yang hidup pada masanya, yang menurutnya ada dua tipe masyarakat; *pertama,* masyarakat penyembah berhala yang pada awalnya tidak mempunyai kitab suci, yaitu masyarakat Arab. Kemudian Allah menurunkan kepada mereka wahyu terakhir, yang menjadi pedoman dan mengikat seluruh aspek kehidupannya, yaitu al-Qur'an melalui Muhammad. Kitab al-Qur'an memuat segala hal, tidak ada sesuatu pun yang menimpa umat Islam yang tidak disinggung dalam kitab ini. *Kedua,* masyarakat yang mempunyai kitab suci tapi kemudian mengubahnya, yaitu Yahudi dan Kristen.[7]

Menurut al-Syâfi'i, wahyu Tuhan memuat segala sesuatu, karena itu harus dijadikan rujukan primer dalam segala hal yang berkaitan dengan kehidupan manusia, baik di dunia maupun di akhirat. Lebih jauh menurut al-Syâfi'i, metode-metode *istinbâth* hukum yang digunakan harus

pula lahir dan bersandar pada wahyu tersebut.[8] Bahasa wahyu menggunakan bahasa Arab, maka pendekatan yang harus digunakan dalam memahami wahyu pun harus menggunakan bahasa Arab, khususnya bahasa Arab yang dipilih dalam membahasakan wahyu Tuhan, yaitu bahasa Arab Quraisy.[9]

Jika di dalam al-Qur'an tidak ditemukan secara normatif sebuah teks yang relevan untuk menjawab persoalan tersebut, al-Syâfi'i menawarkan Hadits sebagai sumber kedua hukum Islam. Tapi posisi hadits tidak sebagaimana al-Qur'an, ia hanya berfungsi sebagai penjelas apa yang terdapat secara samar dalam al-Qur'an, merinci yang global dan memutuskan yang tidak disinggung secara normatif oleh al-Qur'an. Kemudian secara berurutan, al-Syâfi'i menawarkan dua sumber lain selain sumber materiil di atas, yakni ijma' dan qiyas sebagai sumber prinsipil. Kedua sumber prinsipil ini digunakan jika kedua sumber materiil secara normatif tidak berbicara tentang persoalan yang dihadapi umat. Pada saat itulah, menurut al-Syâfi'i, akal diperkenankan terlibat, baik melalui ijma' atau ijtihad pribadi dalam bentuk analogi atau qiyas.

Struktur nalar al-Syâfi'i ini dengan sangat jelas menempatkan al-Qur'an sebagai landasan pertama dan bertugas menangani masalah-masalah mendasar dalam agama yang tidak mungkin dilakukan oleh akal. Sedangkan akal hanya bertugas menangani masalah-masalah teknis interpretasi terhadap hal-hal yang bersifat umum dan membutuhkan pemahaman lebih jauh. Akal dengan metode qiyas hanya berfungsi mengangkat dan memperjelas hukum yang sebenarnya sudah ada dalam al-Qur'an secara samar, agar hukum tersebut dapat dipahami oleh semua orang. Di sinilah terlihat bahwa nalar al-Syâfi'i adalah Qur'ani, artinya statemen metodologis yang

dibangunnya selalu disandarkan dan sesuai dengan al-Qur'an, karena asumsinya adalah segala permasalahan telah dicakup oleh al-Qur'an.[10]

Konsekuensi logis pemahaman relasi wahyu dan akal seperti ini, pola struktur kerja pemikiran al-Syâfi'i menempatkan al-Qur'an pada posisi sentral dan diharapkan seluruh dimensi kehidupan berada di bawah kedaulatan dan kehendak Tuhan.[11] Al-Qur'an dipahami sebagai otoritas legislasi Tuhan dari segi lafadh dan maknanya, oleh karenanya bahasa yang mereka pahami tentunya tidak lepas dari pemahaman tentang adanya makna transendental dalam bahasa. Makna sudah ada sebelum adanya bahasa dan bahasa hanyalah instrumen pembungkus dan penyampai ide-ide Tuhan. Pembacaan dan penafsiran guna menggali makna yang terkandung di dalam al-Qur'an pada hakikatnya hanya bertujuan menggali makna yang dikehendaki Tuhan.[12]

C. Evolusi Qiyas Sebagai Metodologi Hukum

Qiyas sebagai salah satu metode penetapan hukum, secara kronologis historis dipetakan menjadi dua kelompok, yaitu; *pertama*, qiyas sebelum masa al-Syâfi'i, yakni formulasi qiyas yang belum baku, ia masih dalam bentuknya yang bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat yang ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning)* ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).[13] Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*. *Kedua*, qiyas pada masa al-Syâfi'i dan setelahnya, yaitu qiyas yang

sudah terkodifikasi dan terformulasikan dengan baku dalam *al-Risâlah*. Qiyas model ini mempunyai syarat-syarat yang ketat, baku, dan kaku, sehingga sudah tidak menjadi penalaran hukum yang bebas dan aktual, melainkan "tunduk" di bawah bayang-bayang teks-teks agama, yakni al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma.[14] Qiyas model ini dimulai pada masa al-Syâfi'i, yang diformulasikannya pertama kali dalam *al-Risâlah* hingga ulama ushul sekarang.

1. Formulasi Qiyas Sebelum al-Syâfi'i

Sumber hukum Islam yang paling mendasar pada tahap awal perkembangan Islam adalah al-Qur'an, yang kemudian diperinci dan ditafsirkan oleh al-Sunnah. Pada tahap selanjutnya, setelah Rasulullah wafat dan permasalahan hukum semakin meningkat, maka dibutuhkan penalaran dan penafsiran ulang terhadap teks-teks keagamaan tersebut, yang dikenal dengan istilah ijtihad. Dalam periode awal, *ra'y* merupakan alat pokok ijtihad, yang mendahului pertumbuhan prinsip qiyas dan istihsan yang lebih sistematis. Ia merupakan cara membuat keputusan yang bijaksana dan cermat yang disinari semangat kearifan dan keadilan Islam.[15]

Penggunaan *ra'y* untuk menyelesaikan kasus-kasus yang tidak diungkap oleh nash merupakan hal yang tidak terelakan pada masa pembentukan Islam. Selama masa tersebut, orang-orang mengambil jalan *ra'y* untuk mencari jawaban atas masalah-masalah yang baru timbul dalam masyarakat. Penggunaan *ra'y* sebagai alat qiyas pada masa-masa sebelum al-Syâfi'i, sesungguhnya sangat sederhana dan digunakan dalam bentuknya yang paling dasar. Pada al-Qur'an sendiri misalnya, penalaran yang didasarkan pada kesamaan kasus-kasus yang serupa, sering dilakukan hanya dengan menggunakan kata-kata *matsal*, *mitsl*, dan

ka untuk menunjukkan persamaan antara berbagi hal, tanpa persyaratan yang begitu ketat. Penalaran dalam al-Qur'an ini pada akhirnya, mempunyai andil bagi lahirnya gagasan tentang qiyas.[16]

Qiyas dalam bentuk *ra'y* yang sederhana, juga berlaku pada al-Sunnah. Rasulullah diceritakan pernah mengqiyaskan hukum mencium istri dalam keadaan puasa dengan hukum berkumur-kumur bagi orang yang berpuasa. Jika berkumur tidak membatalkan puasa, maka mencium istri pun tidak membatalkan puasa.[17]

Penggunaan *ra'y* atau qiyas dalam penetapan suatu hukum juga dilakukan oleh Umar bin Khatthâb. Bahkan *ra'y* digunakan dalam masalah yang sudah ditegaskan oleh nash. Ijtihad Umar bin Khatthâb misalnya, menunjukan bahwa peran *ra'y* begitu signifikan dalam menentukan suatu hukum. Menurut Muhammad Khudlâri Bik, Umar merupakan salah satu sahabat yang banyak melakukan penalaran *ra'y* dengan jalan qiyas.[18] Selanjutnya, Ali bin Abî Thâlib juga banyak melakukan ijtihad dengan metode qiyas, seperti mengqiyaskan hukuman orang yang meminum khamer dengan hukuman orang yang melakukan tuduhan zina.[19]

Kemudian pengamalan qiyas sebagai sebuah penalaran hukum yang umum dan liberal, semakin memasyarakat pada masa tabi'in. Madzhab Irak yang diwakili oleh Abû Hanîfah, dan kedua muridnya, Abû Yûsuf dan al-Syaibâni, banyak mengeluarkan fatwa-fatwa yang berdasarkan para otoritas *ra'y*, meskipun tetap menggunakan nash. Abû Yûsuf misalnya, membenarkan akad *muzâra'ah* (menyewakan lahan pertanian), berdasarkan pada kebolehan akad bagi hasil *mudlârabah*. Sementara kebolehan *mudlârabah* sendiri merupakan hasil dari pengqiyasan kebolehan akad *musâqah* (menyewakan

kebun buah-buahan) yang diperbolehkan oleh Nabi. Dengan demikian, kebolehan *muzâra'ah* didasarkan pada qiyas ganda, atau qiyas yang didasarkan pada hasil qiyas.[20] Jenis penalaran oleh madzhab Irak ini menggambarkan penggunaan *far'* yang liberal dengan cara yang sistematis. Di samping itu, fenomena qiyas ganda ini memperlihatkan bahwa preseden yang menjadi landasan orisinil qiyas, bukan sesuatu yang muthlak, dan lebih dari itu, qiyas bisa saja berupa argumentasi rasional yang bersifat umum.[21]

Fuqaha Madinah ternyata juga banyak menggunakan qiyas dalam artinya yang luas (*ra'y*). Imam Malik sering menggunakan kata-kata seperti *matsal, ka,* dan *bi manzilah* dalam kitab al-Muwaththa'. Contoh qiyas yang dilakukan fuqaha Madinah adalah tidak boleh melakukan ibadah haji atas nama seseorang, sementara ia masih hidup. Ini diqiyaskan dengan tidak bolehnya melaksanakan puasa dan shalat atas nama orang lain.[22] Qiyas ulama Madinah juga dilakukan ketika menetapkan jumlah minimal mas kawin seorang wanita, yaitu seperempat dinar, yang diqiyaskan dengan nilai barang-barang yang dicuri bagi penerapan hukuman *had*.[23]

Berdasarkan beberapa contoh qiyas yang berkembang pada madzhab hukum awal, ia berarti mengandung aturan kesepadanan, preseden, akal, dan ketetapan hukum yang telah ada. Kesamaan yang sedikit saja dianggap cukup untuk melakukan qiyas bagi mujtahid awal dan tidak ada aturan-aturan yang susah, lagi ketat bagi pelaksanaannya. Lebih dari itu, menurut fuqaha Madinah dan Irak, qiyas bagi mereka pada dasarnya adalah *ra'y*, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan Islam. Sementara perbedaan qiyas model Madinah dan Irak hanyalah sedikit, yaitu fuqaha Madinah

lebih menekankan pada praktik yang telah diterima secara luas, sedangkan fuqaha Irak lebih menuntut konsistensi penalaran.[24]

Implikasi dari pemberlakuan qiyas semacam ini, menimbulkan hukum Islam yang dinamis, liberal, dan akomodatif terhadap perubahan zaman. Hal ini karena hukum Islam tidak harus selalu terpasung dalam bayang-bayang teks dhahir (*haqîqat al-lafdh*) dari al-Qur'an dan al-Sunnah, yang sudah barang tentu hanya memuat sesuatu yang terbatas.

2. Formulasi Qiyas al-Syâfi'i

Penggunaan *ra'y* yang liberal telah memberikan lahan subur bagi berkembangnya beraneka ragam hukum di masyarakat, tidak jarang satu permasalahan hukum mendapatkan jawaban yang berbeda di tempat yang berbeda. Ibn Muqaffâ menceritakan bahwa perbedaan pendapat tentang hukum telah menimbulkan situasi yang sangat kacau, sehingga sesuatu yang dianggap halal di Hirah, bisa menjadi sesuatu yang haram di Kufah, bahkan lebih dari itu, suatu kasus hukum bisa diangap halal dan haram di satu daerah.[25] Berdasarkan fenomena ini, maka di satu sisi, penggunaan *ra'y* akan memberikan kedinamisan hukum, namun di sisi lain, menimbulkan kekacauan di berbagi daerah karena tidak adanya kesepakatan dan kepastian hukum. Hal inilah yang mendorong beberapa ulama untuk menciptakan kesatuan hukum dan membatasi penggunaan *ra'y*. Salah satu dari beberapa ulama[26] tersebut yang berhasil melakukan pembatasan pengunaan *ra'y* adalah Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, dengan metode qiyasnya.

Al-Syâfi'i memang sengaja memformulasikan qiyas dengan syarat yang ketat, agar membendung penggunaan

ra'y yang sewenang-wenang oleh madzhab hukum awal. Dan baginya, ijtihad atau penalaran hukum (*ra'y*) yang sah dan boleh dilakukan oleh seorang mujtahid, hanyalah qiyas. Kemudian Al-Syâfi'i memberikan syarat-syarat seseorang boleh melakukan qiyas, yaitu menguasai bahasa Arab dan unsur-unsurnya, seperti nahwu, sharaf, dan balaghah, mengetahui ajaran-ajaran al-Qur'an, seperti etika Qur'ani, nasikh mansukh, dan lafadh umum atau dan khusus, mendalami al-Sunnah, permasalahan-permasalahan yang disepakati dan diikhtilafi, dan menguasai logika yang benar atau akal sehat.[27] Dengan adanya syarat-syarat ini, maka pengamalan qiyas menjadi semakin sempit, karena seorang mujtahid yang akan mengamalkan qiyas, harus memenuhi syarat-syarat yang cukup berat. Lebih dari itu, metode qiyas yang dimaksud oleh al-Syâfi'i, terbatas hanya untuk menyingkapkan hukum yang secara praktis ada di dalam teks-teks keagamaan (*nushûsh*), meskipun keberadaannya samar atau tersembunyi.[28] Dengan kata lain, qiyas yang diformulasikan al-Syâfi'i harus sesuai dan "tunduk" di bawah al-Qur'an.

Qiyas yang pada masa sebelum al-Syâfi'i difahami sebagai penalaran bebas dalam mencari hukum (*ra'y*), pada masa al-Syâfi'i menjadi sangat sempit, yaitu perbandingan dua hal yang sejajar karena keserupaannya, yang secara teknis dikenal dengan nama sebab hukum (*'illat al-hukm*). Lebih dari itu, pengqiyasan ini harus didasarkan pada *nash* al-Qur'an dan al-Sunnah. Artinya, qiyas tidak bisa independen, tetapi harus mengikuti kemauan *nash* keagamaan (*nushûsh al-syarî'ah*), yakni al-Qur'an dan al-Sunnah.

Berdasarkan inilah, al-Syâfi'i memulai teori qiyasnya dengan keterangan dari *nash*. Baginya, *nash* adalah "teks yang hanya mengandung satu arti" atau "teks yang

penafsirannya adalah teks itu sendiri." Di sini jelas tidak ada peran *ra'y* dalam menafsirkannya.[29] Selanjutnya, ia mempertentangkan *ra'y* dengan *nash*. Dengan demikian, sesuatu yang telah ada *nash*-nya tidak boleh mendapatkan penafsiran dari *ra'y*, sementara menurut al-Syâfi'i, tidak satu pun peristiwa yang terjadi pada seseorang, kecuali terdapat dalil petunjuk tentang peristiwa tersebut dalam nash al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum. Ini artinya, konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam *nash*, sehingga secara tidak langsung peran akal mujtahid pengguna qiyas untuk mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'an dan al-Sunnah menjadi terbatasi. Hal ini karena qiyas berada di bawah bayang-bayang hegemoni *nash* al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga kurang menjadi metode ijtihad yang independen.[30]

Pembenturan *ra'y* dengan nash dan anggapan *ra'y* harus tunduk di bawah hegemoni *nash* oleh al-Syâfi'i ini, berarti tindakan pereduksian terhadap makna *nash*. Hal ini, karena nash yang pada masa sebelum al-Syâfi'i, bahkan menurut al-Syaibani sebagai pencetus awal istilah nash, diartikan sebagai tekstualitas kalimat (*haqîqat al-lafdh*), sehingga mungkin sekali tidak mengikutinya, karena berdasarkan *ra'y* tidak membawa nilai keadilan, seperti pada kasus ijtihad Umar yang tidak mengikuti tekstualitas al-Qur'an.[31] Namun al-Syâfi'i kemudian menjadikannya sebagai prinsip hukum *vis a vis ra'y,* bahkan *ra'y* harus tunduk kepada *nash*.

Sifat Qur'âni al-Syâfi'i terlihat jelas dalam konsep qiyasnya ini. Nalar ushul fiqh al-Syâfi'i mendasarkan Sunnah pada al-Qur'an. Ia juga berusaha mendasarkan

legitimasi ijma' pada Sunnah, sehingga pada gilirannya ijma' pun menjadi teks.[32] Dalam membangun dasar-dasar qiyas, al-Syâfi'i tidak membutuhkan ijma', sebab ijma' telah berkelindan dengan Sunnah, oleh karena itu ia mendasarkan secara langsung pada al-Qur'an. Artinya, qiyas yang dibangun oleh al-Syâfi'i adalah merupakan metode yang sekedar menyingkapkan indikasi hukum tersembunyi dalam al-Qur'an.

Selanjutnya, apabila qiyas dibatasi hanya menyimpulkan fakta yang terjadi dengan dalil-dalil yang jelas, maka perubahan dari tanda (*dalîl*) ke hukum yang ditunjuk (*madlûl*) semestinya ditentukan oleh penangkapan hubungan yang mengaitkan antara *dalîl* dengan *madlûl*. Namun al-Syâfi'i hanya membatasi hubungan ini dengan kesamaan dan kemiripan secara faktual saja, yang kemudian diambil hukum melalui prosedur qiyas. Hubungan kemiripan ini bergerak secara bertahap mulai dari prinsip umum universal (*al-'âm al-syâ'i'*) dan berakhir pada prinsip khusus yang parsial (*al-khâsh al-nâdir*), dimulai dari prinsip kesamaan (*al-mumâtsalah*), kemiripan (*al-musyâbahah*) dalam satu makna hukum ('*illat*), dan kemiripan bertingkat (*al-tasyabbuh al-murakkab*) dengan banyak sisi.[33]

Menurut al-Syâfi'i, seorang mujtahid yang mengqiyaskan (*al-qâis*) dapat mencapai kemampuan mengungkap indikasi yang tersembunyi di dalam teks al-Qur'an dan juga tanda-tanda yang menunjukkan kepada realitas baru, akan tetapi tidak harus melampaui kerangka tanda-tanda tekstual untuk menciptakan solusi-solusi baru. Sebab jika seorang pengqiyas (*al-qâis*) mencipta solusi baru, maka berarti dia adalah pengguna prinsip *istih̲sân* (*mustah̲sin*).[34]

Selanjutnya, guna mendukung teorinya tentang

qiyas yang harus tunduk kepada *nash*, di samping membenturkan antara *ra'y* dan *nash*, al-Syâfi'i juga "mempropaganda" bahwa pada kenyataannya di masyarakat, terdapat "permusuhan" antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang saling menghegemoni dalam memutuskan suatu hukum. Menurut al-Syâfi'i, *ahl al-hadîts* hanya menggunakan al-Hadits saja dalam menggali hukum tanpa peran *ra'y* sama sekali, dan juga sebaliknya, *ahl al-ra'y* hanya menggunakan *ra'y* saja dalam menggali hukum, tanpa peran al-Hadits sama sekali.[35] Berdasarkan kedua kutub ekstrim yang saling bertentangan ini, lantas al-Syâfi'i mencoba mencari jalan tengah, yaitu dengan teori qiyasnya, bahwa peran akal masih tetap difungsikan, namun tidak bebas seperti halnya penggunaan *ra'y*, tetapi diarahkan agar sesuai dengan *nash* agama, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Dengan qiyasnya ini, seakan al-Syâfi'i telah menjadi aliran moderat, yang mencoba menggabungkan dua ekstrim yang berbeda.

Namun, menurut Ahmad Hasan, anggapan bahwa terdapat dua ekstrim kelompok *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* yang sama-sama hanya menggunakan al-Hadits atau *ra'y* saja dalam *istinbâth* hukum, itu tidak benar. Alasannya karena *ahl al-hadîts* pada saat itu, kenyataannya juga menggunakan *ra'y,* seperti Imam Mâlik dalam *al-Muwaththa'*.[36] Begitu juga orang-orang Irak, yang dijuluki al-Syâfi'i dengan *ahl al-qiyâs*, mereka juga tidak jarang menggunakan al-Hadits dalam berhujjah. Hal ini menunjukkan bahwa perbedaan tajam antara *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* tidak ada dalam periode awal. Pertentangan baru terjadi, pada masa setelah al-Syâfi'i, ketika kecenderungan madzhab semakin mengakar kuat pada para pengikutnya. Bahkan bisa dikatakan pertentangan *ahl al-hadîts* dan *ahl al-ra'y* dimulai karena

upaya "propaganda" al-Syâfi'i ini.[37]

D. Logika Aristoteles dan Hermeneutika Qur'ani al-Syâfi'i

Konsep sumber hukum al-Syâfi'i yang hirarkhis dengan menempatkan al-Qur'an sebagai sumber awal, selanjutnya Sunnah, ijma', dan qiyas, beserta hubungan timbal baliknya, secara teoritis mendapatkan legitimasi dari filsafat Aristoteles.[38] Lebih lanjut, konsep qiyas al-Syâfi'i yang menempatkan al-Qur'an sebagai hukum utama (*ashl*), mendapatkan legitimasi kuat dari silogisme logika Aristoteles. Sehingga dalil-dalil dalam al-Qur'an berfungsi sebagai premis mayor, sedangkan kasus baru yang dicarikan hukumnya sebagai premis minor.[39]

Menurut Schacht bahwa pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas ushul fiqh, dapat dilihat dengan penyerapan konsep premis mayor (*a maiore ad minusi*), premis minor (*a minore ad minus*), *argument of sorites*, konsep *genus*, *spesies*, dan *regressus ad infinitum*.[40] Adanya pengaruh logika Aristoteles dalam qiyas ini dimulai pada masa kodifikasi ushul fiqh dan pembakuan qiyas menjadi sebuah metode ijtihad yang mempunyai syarat-syarat tertentu, yaitu pada masa al-Syâfi'i. Artinya al-Syâfi'i sebagai pendiri ushul fiqh dan pembaku konsep qiyas memang sejak awal banyak terpengaruh oleh logika Aristoteles. Beberapa hal yang mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i terpengaruh logika Aristoteles adalah: *pertama*, logika Aristoteles telah masuk ke dunia Islam melalui ilmu kalam. Ulama Kalam waktu itu, banyak mengadopsi logika Aristoteles sebagai alat memperkuat argumentasi dalam berdebat dengan kaum Kristen dan Yahudi yang sudah terlebih dahulu menguasai logika. Al-Syâfi'i ternyata juga seorang teolog, yang banyak mempelajari ilmu kalam, maka tidak mustahil kalau ia

banyak menyerap logika Aristoteles pula.[41] *Kedua,* Al-Syâfi'i, menguasai bahasa Yunani, yang notabene sebagai bahasa ibu filsafat. Abû Abdillah al-Hâkim dalam bukunya *Manâqib al-Syâfi'i* menerangkan bahwa al-Syâfi'i pernah ditanya oleh Hârûn al-Rasyîd tentang ilmu kedokteran, dan dia menjawab: "Sesungguhnya saya mengetahui apa yang dikatakan bangsa Romawi-Yunani, seperti Aristoteles, Mahraris, Jalinus, dan Asdafalis, dengan bahasanya."[42] *Ketiga,* ada persamaan konsep antara teori qiyas al-Syâfi'i dan teori silogisme Aristoteles. Persamaan itu terletak pada penggunaan term dengan genus dan diferensianya, premis mayor, premis minor, konklusi dan fungsi masing-masing premis.[43]

Al-Syâfi'i, dalam kitabnya *al-Risâlah*, memang tidak pernah secara eksplisit mengutip atau membicarakan logika Aristoteles, namun metode yang dipakai dalam penyusunan *al-Risâlah* menunjukkan adanya pengaruh logika Aristoteles. Menurut Mushthafâ Bâsyâ, unsur-unsur logika yang tampak pada kitab *al-Risâlah* adalah penggunaan term-term yang dominan beserta klasifikasi sistematis dalam membahas suatu permasalahan. Penggunaan term-term beserta klasifikasi ini mencerminkan kebiasaan ahli logika pada waktu itu. Lebih jauh, al-Syâfi'i juga menggunakan metode diskusi (*al-ḥiwâr wa al-jidâl*) dalam menerangkan suatu tema hukum, sehingga seakan ada dua orang yang saling berdebat dan berargumen dalam suatu permasalahan hukum.[44] Metode diskusi dalam *al-Risâlah* ini banyak sekali dipenuhi oleh bentuk-bentuk logika, seperti adanya inferensi, genus, dan species.[45]

Konsep qiyas yang dimunculkan oleh al-Syâfi'i, merupakan teori yang baru, yaitu tata cara pengambilan suatu hukum berdasarkan beberapa syarat yang ketat yang

disandarkan pada *nash*. Pembakuan qiyas ini menjadikan sifat qiyas berbeda dari sebelumnya, yang difahami sebagai *legal reasoning* yang fleksibel dan dinamis. Dalam pembakuan teori qiyas ini, al-Syâfi'i memang tidak pernah menyebutkan secara eksplisit syarat-syarat khusus bagi qiyas, namun berdasarkan contoh-contoh yang diberikan, harus memenuhi empat syarat seperti yang dikemukakan oleh ulama setelahnya, yaitu *ashl, far', hukm al-ashl*, dan '*illat*.[46] Dan ternyata, qiyas yang dicontohkan oleh al-Syâfi'i sama substansinya dengan premis-premis dalam silogisme logika Aristoteles.

Silogisme merupakan salah satu bentuk pernyataan yang terdiri dari dua premis dan satu kesimpulan. Sebagai pedoman umum, Aristoteles dalam *Prior Analytics* 24b 18 mengekspresikan silogisme sebagai bentuk implikasi sebab akibat (*if-then*); jika (*if*) A adalah B, dan B adalah C, maka kemudian (*then*) A adalah C. Sementara dalam *Prior Analytics* Book I, Chs. 4-7, Aristoteles menggunakan rumus inferensi dalam melakukan silogisme. Inferensi dalam silogisme ini biasanya dirumuskan dengan "maka dari itu" (*therefore*), misalnya, A adalah B, B adalah C, maka dari itu (*therefore*), A adalah C.[47]

Berdasarkan perbandingan kedua konsep tersebut, yaitu qiyas *al-Risâlah* dan silogisme Aristoteles, ada beberapa kesamaan yaitu: *pertama*, keduanya menggunakan premis mayor, premis minor, dan pengambilan konklusi. *Kedua*, fungsi masing-masing premis dalam qiyas dan logika itu sama, yaitu mencari sebuah kesimpulan yang logis dan benar.

Qiyas al-Syâfi'i dalam *al-Risâlah* ini, bisa disusun dalam urutan silogisme, setelah mengetahui '*illat* hukumnya. Jadi, premis mayor terdiri dari *ashl, hukm al-ashl*, dan *'illat,* atau '*illat* saja, sedangkan premis minor

adalah kasus baru yang akan diqiyaskan (*far'*). Lebih jelasnya, penerapan qiyas al-Syâfi'i dengan silogisme dapat dilihat dalam tabel sebagai berikut:

No	Elemen	Qiyas al-Syâfi'i	Silogisme
1.	Premis Mayor	Semua budak dengan kualitas "Y" memiliki harga "X"	Seluruh manusia mati
2.	Premis Minor	Budak yang terluka memiliki kualitas "Y"	Socrates manusia
3.	Konklusi	Budak yang terluka berharga "X"	Socrates mati

Berdasarkan tabel ini, diketahui ada persamaan antara qiyas dengan silogisme Aristoteles dalam hal penggunaan premis dan konklusinya yang berbentuk deduktif. Persamaan di sini, bukan berarti sama persis dalam segala hal, karena bagaimanapun juga, ada sisi-sisi yang berbeda antara qiyas dengan silogisme dalam hal unsur-unsurnya,[48] dan adanya interpretasi penentuan '*illat*.[49] Namun demikian, adanya persamaan sebagai metode inferensi deduktif dalam suatu kasus tertentu, tidak bisa dipungkiri.

Kemudian berdasarkan pada guru-guru yang banyak mempengaruhi keilmuannya, terlihat konsep qiyas al-Syâfi'i bersumber dari metode *tasybîh*[50] dalam ilmu balaghah. Metode ini pertama kali dikenalkan oleh al-Khalîl Ibn Ahmad al-Farâhidi (w. 170 H), lalu dilanjutkan oleh muridnya Sibawayhi (w. 180 H). Al-Syâfi'i (150-204 H) yang hidup pada masa sesudahnya sengaja mengambil metode *tasybîh* pakar nahwu dan balaghah ini, kemudian menggunakannya sebagai metode tertentu untuk menghasilkan dan menjeneralisasikan suatu hukum, yang disebutnya dengan istilah qiyas.[51]

Sementara itu, al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi, menurut al-Jâbiri, banyak terinspirasi dan terilhami ilmu-

ilmu Yunani, termasuk logika Aristoteles, dalam menyusun gramatika bahasa Arab secara umum. Hal ini, karena selain menguasai pengetahuan tentang al-Qur'an, al-Hadits, fiqh, dan sebagainya, al-Khalîl bin Ahmad juga memiliki pengetahuan tentang matematika, logika, musik, dan astronomi, yang saat itu berasal dari peradaban Yunani.[52]

Meskipun pada masa al-Syâfi'i transfer peradaban Yunani belum mencapai puncaknya, namun diakui bahwa pada masa itu, yakni masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, transfer filsafat Yunani telah terjadi, bahkan pada masa Khalifah sebelumnya, yaitu al-Manshûr (753-775 M), logika Aristoteles telah mulai diterjemahkan.[53] Pendek kata, tradisi filsafat Yunani, telah merembes dan mempengaruhi bangunan pemikiran Islam yang meliputi kalam, filsafat, dan tasawuf,[54] bahkan juga hukum Islam (fiqh) serta ushul fiqh.[55] Para pemikir muslim seperti, Muhammad Yûsuf Mûsâ, Ahmad Nahrawi, dan Mushthafâ 'Abd al-Râziq, sepakat bahwa ada sisi-sisi dalam hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) yang terinspirasi oleh peradaban Yunani-Romawi.[56]

Terlepas apakah al-Syâfi'i terpengaruh filsafat Yunani dalam metodologi hukumnya atau tidak, yang jelas, secara teoritis keduanya mempunyai kesamaan. Pada dataran inilah hermeneutika Qur'ani al-Syâfi'i mendapatkan landasan teoritis yang kuat dari tradisi ilmu-ilmu sebelum Islam (*'ulûm al-awâ'il*).

E. Implikasi Nalar Qur'âni al-Syâfi'i dan Solusinya

Nalar Qur'âni yang dibangun al-Syâfi'i beserta hirarkhi epistemologinya, yang juga mendapatkan dasar teoritis dari logika Aristoteles, diakui atau tidak, membawa pengaruh besar bagi perkembangan hukum Islam, khususnya konsep qiyas. Pada masa sebelum al-

Syâfi'i, qiyas masih dalam bentuknya yang belum baku, ia masih bersifat bebas sebagai suatu penalaran liberal dalam menentukan suatu hukum (*reasoning*). Qiyas ini tidak terpaku pada syarat-syarat yang ketat yang membatasinya dari berfikir liberal, spekulatif, dan dinamis dalam menentukan masalah. Qiyas sebagai penalaran hukum (*legal reasoning)* ini lazim disebut juga dengan istilah penalaran (*ra'y*).[57] Ia berlaku mulai pada masa Rasulullah sebagai embrionya dan semakin matang pada masa Abû Hanîfah sebagai panglima aliran *ahl al-ra'y*.

Selanjutnya, pada masa al-Syâfi'i, qiyas mengalami pembakuan dan kodifikasi. Konsep qiyas menjadi rumit, berdasarkan beberapa "syarat" ketat dan harus sesuai atau "tunduk" di bawah hirarki ketiga sumber hukum di atasnya, yaitu al-Qur'an, al-Sunnah, dan ijma'.[58] Qiyas model al-Syâfi'i yang dibakukan dalam *al-Risâlah* ini, pada akhirnya banyak diikuti oleh ahli ushul setelahnya. Hal ini karena, selain konsep ushulnya dianggap sistematis, al-Syâfi'i juga dianggap sebagai pencetus dan bapak ushul fiqh, oleh karena itu ulama setelahnya banyak berkiblat kepada al-Syâfi'i.

Harus diakui memang bahwa pemberlakuan metode silogistik-deduktif secara ketat pada qiyas al-Syâfi'i, kurang membawa kepada kemajuan. Artinya, dengan metode deduktif ini, kemajuan ilmu tetap didapat, namun kemajuan tersebut tidak pesat dan revolusioner. Hal ini karena kesimpulan ilmiah yang diambil dari penalaran silogistik tidak mendatangkan pengetahuan baru yang orisinil, melainkan hanya "mengikuti" prinsip universal pada premis mayornya, yang tentu saja tidak berbeda jauh kesimpulan ilmiahnya.[59] Lebih dari itu, penerapan logika deduktif Aristoteles dilakukan secara ekstrim oleh para pemikir pada masa abad pertengahan dengan

mengabaikan sama sekali pengamatan dan pengalaman di alam nyata.[60]

Menurut Bacon,[61] logika deduktif-silogistik tidak memberikan manfaat sama sekali, karena tidak menambahkan sesuatu pun pada kemampuan manusia untuk menguasai dunia dan alam.[62] Bagi Bacon, logika yang tepat bagi kemajuan pengetahuan adalah induksi, yaitu mengamati alam tanpa prasangka dan menetapkan fakta-fakta berdasarkan percobaan-percobaan (eksperimen).[63] Menurutnya, logika deduktif tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran, karena kepelikan alam jauh lebih besar daripada kepelikan argumen.[64]

Berdasarkan kenyataan di atas, logika Aristoteles laksana pedang bermata dua, yang bisa diambil semangat rasionalitasnya (*burhâni*),[65] tetapi juga bisa diambil format logikanya yang kaku dan hanya mementingkan bentuknya saja.[66] Artinya, pada dasarnya logika Aristoteles secara keseluruhan, penuh dengan semangat dinamisme, rasional, dan revolusioner (*burhâni*), namun pada sisi silogismenya memang "kurang" membawa kepada kemajuan berarti, sebab hanya mengulang kesimpulan dari premis sebelumnya.

Al-Syâfi'i, menurut penulis cenderung mengambil bentuk logikanya secara parsial, yaitu silogisme Aristoteles, bukan semangat rasional (*burhâni*) logika Aristoteles. Pengambilan teori silogisme dengan "mengabaikan" semangat rasionalitas (*burhâni*) ini, menjadikan qiyas yang dihasikan adalah qiyas yang cenderung "tunduk" di bawah teks suci, sehingga kemampuan dinamis, *adaptable*, dan liberal logika menjadi tidak muncul dalam qiyas model al-Syâfi'i ini. Pengadopsian logika Aristoteles secara parsial juga terjadi pada para pemikir hukum Islam, seperti al-Ghazâli dan sesudahnya. Menurut al-Jâbiri,

mereka hanya mengambil logika Aristoteles sebagai instrumen saja, khususnya metode silogismenya, dengan mengabaikan bangunan logika dan filsafat Aristoteles secara keseluruhan yang sebenarnya mempunyai semangat *burhâni* yang tinggi.[67] Pengadopsian secara parsial terhadap logika Aristoteles ini menjadikan cara berfikir yang tidak produktif, tetapi konsumtif dan cenderung tunduk kepada teks-teks agama melalui metode qiyasnya[68] Dengan demikian, berarti akal tidak mendapatkan peran independen sama sekali dalam andil memutuskan suatu hukum, karena konsep qiyas menurut al-Syâfi'i, hanyalah upaya untuk mengungkapkan apa yang sebenarnya sudah ada dalam nash, sehingga secara tidak langsung, ia membatasi peran akal mujtahid pengguna qiyas dalam mengetahui dalil-dalil hukum yang berada di luar al-Qur'an dan al-Sunnah.[69]

Berdasarkan kenyataan berubahnya konsep qiyas pasca al-Syâfi'i, maka perlu adanya reformulasi baru terhadap model penalaran qiyas dalam ushul fiqh. Reformulasi ini dimaksudkan untuk mengembalikan qiyas seperti bentuk dasarnya, yaitu penemuan suatu hukum baru berdasarkan pada perenungan, penalaran, dan analisis sosial yang menekankan pada ruh keadilan dan kedinamisan.[70] Reformulasi ini, jika dikaitkan dngan konsep logika, maka bisa jadi dengan menampilkan konsep logika yang baru (modern) karena logika Aristoteles dianggap sudah tidak relevan dan memang membawa kepada kejumudan,[71] atau dengan pembacaan ulang secara kritis terhadap bangunan logika Aristoteles yang sebenarnya bersifat dinamis, liberal, dan revolusioner. Sedangkan jika dikaitkan dengan nalar Qur'ani, maka reformulasi bisa dimulai dengan memberikan lebih besar peran akal dalam menemukan suatu hukum, tidak selalu

harus berada di bawah bayang-bayang teks secara dhahir (*dhâhir al-nash*).

Diharapkan dengan adanya pembacaan kritis terhadap seluruh bangunan logika, bukan hanya silogismenya saja, dan pemberian porsi lebih pada akal, maka akan lahir konsep qiyas (*awsa'*), yaitu qiyas sebagai suatu penalaran logis, akomodatif, responsif, liberal, dan rasional dalam menemukan hukum baru. Maka, menurut al-Jâbiri, jalan keluar dari kejumudan dan keterpasungan penalaran terhadap teks di dunia Islam adalah dengan jalan rekonstruksi kembali model penalaran yang pernah dilakukan pemikir muslim di Andalusia, seperti Ibn Hazm, Ibn Rusyd, Ibn Khaldûn, Ibn Thufayl, al-Syâthibi, dan Ibn Bâjah. Menurutnya, apresiasi mereka terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles disertai dengan memaksimalkan peran akal sangatlah menarik dan membawa kepada kedinamisan. Mereka mencoba memberikan landasan rasional bagi tradisi Qur'ani (*bayâni*) yang telah membeku semenjak masa *tadwîn*. Berdasarkan apresiasi kritis terhadap bangunan filsafat dan logika Aristoteles, mereka telah melahirkan berbagai metode penalaran, seperti deduksi, induksi, universalisme, kausalitas, historisitas, dan konsep *maqâsid al-syarî'ah*.[72]

F. Penutup

Model hermeneutika dan nalar al-Syâfi'i dalam *istinbâth* hukum adalah bersifat Qur'ani. Artinya menjadikan al-Qur'an sebagai teks dasar yang mensifati sumber hukum berikutnya, yaitu Sunnah, ijma', dan qiyas. Hal ini karena al-Syâfi'i mempunyai keyakinan bahwa al-Qur'an telah memuat semua hal di dunia, baik secara eksplisit maupun implisit. Nalar Qur'ani ini, pada akhirnya menjadikan ketiga sumber terakhir harus selalu

sesuai dan tidak boleh bertentangan dengan al-Qur'an.

Qiyas sebagai salah satu sumber hukum, bagi al-Syâfi'i hanya berfungsi untuk memperjelas hukum yang implisit atau samar dalam teks al-Qur'an, bukan menemukan hukum baru. Berdasarkan paradigma Qur'ani ini, yang juga mendapatkan dasar teoritis dari logika Aristoteles khususnya teori silogisme, maka qiyas al-Syâfi'i menjadi kurang liberal dan cenderung stagnan, karena mengikuti prinsip silogisme logika, yaitu kesimpulan selalu mengikuti premis mayor, yang dalam qiyas premis mayor tersebut diambil dari dhahir teks al-Qur'an.

Selanjutnya, untuk keluar dari stagnasi qiyas al-Syâfi'i, maka perlu adanya pembacaan ulang terhadap konsep qiyas. Pembacaan ini, bisa jadi dengan pembacaan kritis terhadap perangkat logika Aristoteles, dan pemaksimalan potensi akal, seperti yang telah dilakukan oleh Ibn Hazm dan Ibn Rusyd, sehingga menghasilkan teori-teori hukum yang dinamis, liberal, akomodatif, dan *up to date*, seperti qiyas jami' (*awsa'*), prinsip universalisme, historisisme, dan induksi.

End Note:

1 Tulisan lebih detail tentang pengaruh logika Aristoteles terhadap qiyas dapat dilihat pada buku *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*. Lihat Muhammad Roy Purwanto, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Safiria Press, 2004).

2 Mengenai urgensi ushul fiqh dalam wacana pemikiran hukum Islam; baca, misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *al-Jâmi'âh* 63 (1999), 15.

3 Memang terjadi perbedaan pendapat mengenai siapa pendiri ushul fiqh pertama kali. Suatu pendapat mengatakan bahwa ushul fiqh telah ada dan berkembang sejak sebelum al-Syâfi'i. Karena itu, ia hanya sebagai salah satu dari sejumlah ulama yang berperan dalam perkembangan ushul fiqh, bukan pendirinya; baca, misalnya, Mushthafâ Ibrâhîm al-Zalami, *Dalâlat al-Nushûsh wa Thurûq Istinbâth al-Ahkâm fî Dlau' Ushûl al-Fiqh al-Islâmi* (Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973), 4; Farhat J. Ziadeh, "Ushul al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. John L. Esposito (Oxford: Oxford University Press, 1995); George Makdisi, "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica* 59 (1984), 6-7; Anwar A. Dadri,

Islamic Jurisprudence in The Modern World (Lahore: Muhammad Ashraf, 1973), 131-2. Namun pendapat lain mengatakan bahwa al-Syâfi'i adalah pendiri ushul fiqh. Hal ini dikarenakan, meski sebelumnya sudah ada ushul fiqh, namun sebagai sebuah ilmu yang sistematis dan koheren yang memenuhi syarat-syarat ilmu, baru terbentuk pada masa al-Syâfi'i; baca, misalnya, Muḥammad Abû Zahrah, *Ushûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1987), 13; Badrân Abû al-'Aynayn Badrân, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi (*Alexandria: Mu'asasah Shabâb al-Jâmi'ah, 1882), 14; Muhammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991), 5; Fârûq 'Abd al-Mu'thi, *al-Imâm al-Syâfi'i: Muḥammad bin Idrîs bin al-'Abbâs al-Quraysyi al-Muthallibi al-Syâfi'i al-Makki* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 107. Selanjutnya, penulis memilih pendapat yang kedua ini.

4 Mohammad Hasyim Kamali, *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society,* (Cambridge: 5 Green Street, 1991), 1; Ahmad Hasan, *The Principles of Islamic Jurisprudence: The Command of The Syari'ah and Juridical Norm* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 13-4.

5 Ahmad Hasan, *The Early Development of Islamic Jurisprudence* (New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994), 137; idem, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1986), 5. Lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa qiyas pada masa awal (*ra'y*) adalah suatu keputusan yang dicapai oleh seorang mujtahid setelah melakukan pemikiran, perenungan, dan pencarian sungguh-sungguh akan

kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'y* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya masih turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau masih ada. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Alamîn,* juz. 1. (New Delhi: Asyraf al-Mathâbi', 1313 H), 23.

6 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 137.

7 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah li al-Imâm al-Muthallibi Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i,* taḥqîq Ahmad Muhammad Syâkir (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 8-10.

8 Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), 33.

9 *Ibid*, 35.

10 Istilah nalar al-Syâfi'i terlalu Qur'ani digunakan juga oleh Imam Nakha'i, Kepala Divisi Pendidikan dan Pengajaran Al-Ma'had Al-'Ali Sukarejo Situbondo. Lihat, Imam Nakha'i, "Posisi Akal Lebih Tinggi dari Wahyu" dalam www Islamlib. Com, dikases pada 26 Juli 2004. Sedangkan menurut Nashr Abu Zaid, pendapat al-Syâfi'i yang selalu mengembalikan semua permasalahan dan metodologi kepada al-Qur'an dengan asumsi bahwa segala permasalahan telah ada jawabannya dalam al-Qur'an, dikarenakan al-Syâfi'i adalah keturunan Quraisy, yang mana al-Qur'an menurutnya juga menggunakan bahasa Arab Quraisy. Lihat Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyulujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sina li al-Nasyr, 1992).

11 Fazlur Rahman, pent. Ahsin Mohammad. *Islam*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 91.

12 Ahsin Wijaya, "Membaca Nalar Ushul Fiqh al-Syâfi'i," dalam *Makalah Bedah Kitab di Pusat Studi Islam [PSI]*

Universitas Islam Indonesia, tgl. 27 Juli 2004.

13 Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5. Lebih jauh Ibn Qayyim mengatakan bahwa qiyas pada masa awal (*ra'y*) adalah suatu keputusan yang dicapai oleh seorang mujtahid setelah melakukan pemikiran, perenungan, dan pencarian sungguh-sungguh akan kebenaran dalam kasus di mana petunjuk-petunjuk yang diperoleh saling bertentangan. Dengan kata lain, *ra'y* berarti keputusan yang diyakini pasti diambil oleh wahyu seandainya masih turun, atau oleh Rasulullah seandainya beliau masih ada. Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în*, juz 1. 23.

14 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 137.

15 *Ibid*, 115.

16 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* juz 1, 23.

17 Menurut Al-Sarakhsi, Hadits tersebut memberikan contoh keabsahan qiyas yang didasarkan pada nilai dan sebab perintah. Melalui Hadits ini, Nabi mengajarkan kaum muslimin untuk melakukan qiyas dan menggunakan *ra'y* dalam *istinbâth* hukum terhadap situasi yang baru. Al-Sarakhsi, *Ushûl al-Sarakhsi,* juz 2 (Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954), 130.

18 Baca Muhammad Khudlâri Bik, *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960), 114; Sedangkan menurut Abû Zahrah, ijtihad Umar banyak berlandaskan pada mashlahah umum, yaitu menjaga kebaikan manusia di dunia dan akhirat. Muhammad Abû Zahrah, *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah* (Mesir: Dâr al-Fikr al-'Arâbi, t.th.), 23; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* jilid 1, 91. Sementara, Muhammad Salâm Madzkûr mengelompokkan

metode ijtihad sahabat ke dalam tiga bagian, yaitu *istihsân*, mashlahah, dan tafsir terhadap *nash*. Muhammad Salâm Madzkûr, *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 22; Ahmad Amîn, *Fajr al-Islâm* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, t.th.), 238. Selanjutnya, untuk mengetahui ijtihad Umar lebih jauh, dapat dilihat pada Munawir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 37-41; Muhammad Atho Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi* (Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998), 45-9; Tâhâ Jâbir al-Alwani, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994); 8; Muhammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), 157-8.

19 Muhammad Salâm Madzkûr, *Mabâhits al-Hukm 'ind al-Ushûliyyîn* (Mesir: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1972), 42; Muhammad Ibn 'Ali al-Syawkâni, *Nayl al-Authâr,* jilid. 7 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978), 154.

20 Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning*, 11.

21 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 142.

22 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *Kitâb al-Umm* juz, 7. (Kairo: Bulaq, 1325 H), 196-7.

23 Mâlik bin Anas, *al-Muwaththa'* juz, 2. (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1937), 860; Ahmad Hasan, *The Early Development,* 130-1.

24 *Ibid*, 140.

25 Baca Ibn Muqaffâ, *Risâlah fî al-Shahâbah,* dalam *Rasâ'il al-Bulaghâ'* (Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1954), 126.

26 Ibn Muaqaffâ adalah salah satu dari ulama yang mencoba menyatukan beberapa pendapat yang berbeda. Ia memfatwakan hanya imam atau khalifah

yang boleh menggunakan *ra'y*, sedangkan yang lainnya tidak boleh. Masyarakat boleh mengajukan saran kepada khalifah atau imam, tetapi tidak boleh menjalankan pendapat pribadinya. *Ibid*, 134.

27 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah,* 70.

28 Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 94.

29 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 122-3.

30 Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 94.

31 Ahmad Hasan, *Analogical Reasoning,* 14.

32 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah.*

33 Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 98.

34 Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i, *al-Risâlah,* 507-8. Keyakinan al-Syâfi'i bahwa *al-qâis* mempunyai kemampuan mengungkap makna, bukan menemukan makna dengan mengambil prinsip kesamaan (*al-mumâtsalah*), kemiripan (*al-musyâbahah*) dalam satu makna hukum (*'illat*), dan kemiripan bertingkat (*al-tasyabbuh al-murakkab*) sama dengan keyakinan ahli balaghah, yang memindahkan relasi dari rangsangan inderawi kepada makna, dan bersama itu nilai kemiripan semakin naik oleh kemampuannya menggagas kesadaran untuk mengungkap relasi-relasi lain yang terdapat pada segala hal, dengan tanpa harus menjadi kreator. Lihat, Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i,* 99.

35 Al-Syâfi'i dalam beberapa literaturnya sering menyebutkan istilah *ahl al-hadîts, ahl al-qiyâs,* dan *ahl al-kalâm*. *Ahl al-hadîts* menurutnya adalah ulama yang banyak berpegang pada al-Hadits dalam memutuskan permasalahan hukum, dengan mengabaikan *ra'y*. *Ahl al-qiyâs* adalah ulama yang sering memutuskan permasalahan berdasarkan pada qiyas (*ra'y*), dengan mengabaikan al-Hadits. Sementara *ahl al-kalâm* adalah

golongan Mu'tazilah dan Khawarij yang meragukan keotentikan al-Hadits. Berdasarkan ketiga kelompok ini, al-Syâfi'i mengklasifikasikannya menjadi dua kelompok yang saling berbenturan, yaitu *ahl al-ḥadîts* dan *ahl al-ra'y*. *Ibid*, 125.

36 Bahkan pada masa al-Syâfi'i, hidup ulama hadits semacam al-Zuhri (w. 124 H), Syu'bah (w. 160 H), Sufyân al-Tsauri (w. 161 H), Sufyân Ibn 'Uyaynah (w. 198 H), Waqî' Ibn al-Jarrah (w. 197 H). Namun mereka sama sekali tidak berusaha menghapus dan melawan *ra'y* sebagai alat istinbat hukum. *Ibid*.

37 *Ibid*, 125-6.

38 Menurut Rahman, sifat hirarkhis sumber hukum yang menempatkan al-Qur'an sebagai sumber pertama sekaligus sandaran sumber-sumber hukum berikutnya ini mirip dengan filsafat metafisika Aristoteles yang bertujuan memungkinkan manusia dapat hidup di bawah kedaulatan Tuhan dan sesuai dengan kehendak-Nya. Lihat, Fazlur Rahman, *Islam*, 90.

39 Dinamika perkembangan ushul fiqh yang telah melewati beberapa masa, sejak embrio, kemudian kodifikasi sistematis masa al-Syâfi'i, sampai masa perkembangan pasca-al-Syâfi›i, tidak bisa terlepas dari beberapa unsur intern dan ekstern yang mempengaruhi lahir dan berkembangnya. Salah satu faktor ekstern yang "diduga" kuat mempengaruhi perkembangan ushul fiqh khususnya konsep qiyas adalah logika Aristoteles. Menurut Taha Jabir al-Alwani, prinsip-prinsip fundamental ushul fiqh, erat kaitannya dengan beberapa disiplin ilmu lain, seperti ilmu Aristotelian Logic (*manthiq Aristo*), teologi skolastik (ilmu kalam), kaidah-kaidah kebahasaan, ilmu-ilmu al-Qur'an dan

ilmu-ilmu Hadits, dan masalah-masalah spesifik fiqh. Lihat Taha Jabir al-Alwani, *Source Methodology*, 3-4; Ahmad Hasan, *The Principles of*, 13-4.

40 Beberapa unsur tradisi Yunani-Romawi yang mempengaruhi fiqh dan ushul fiqh antara lain konsep *utilitas ratio* yang dalam ushul fiqh disebut *istishlâh*. Kemudian maxim yang berbunyi, "Anak menjadi milik tempat tidur (ibu)" (الولد للفراش) adalah sejalan dengan maxim hukum Romawi *Pater est quem nuptiae demonstrant*. Hukum potong tangan bagi pencuri juga terpengaruh dari konsep *furtum* dalam hukum Romawi, konsep *rahn* sama dengan konsep *pignus* dalam hukum Romawi. Baca Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law," dalam *Islamic Law and Legal Theory,* ed. Ian Edge (New York: New York University Press, 1996), 3-13.

41 Berkaitan dengan keahliannya dalam ilmu kalam (teologi), al-Syâfi'i pernah mengatakan: "Seandainya aku menginginkan mengarang kitab besar yang berisikan permasalah-permasalahan kalam, maka aku mampu melakukannya, namun ilmu kalam bukanlah disiplin yang menjadi bagian dan tugasku." Ini mengindikasikan bahwa al-Syâfi'i sebenarnya juga seorang teolog. Baca Jalâl al-Dîn al-Suyûthi, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm*. (Kairo: Dâr al-Kutub, 1948), 66.

42 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Miftâh Dâr al-Sa'âdah,* (Kairo: al-Khaniji, t.th.), juz 2, 232.

43 Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944), 245; Agus Triyanta, "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh

Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah* Seminar (Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002), 4.

44 Tata cara berdebat ini juga diajarkan oleh logika Aristoteles, baca Aristotles, *Topik (Organon teil V)* (Leipzig: Verlag Von Felix Meina, 1948)

45 Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd,* 245.

46 Sulaiman Abdullah, "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," dalam *Disertasi* Islamic Studies (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993), 158.

47 Contoh kongkrit silogisme adalah: Semua manusia mati, Socrates manusia, maka (*then*)/oleh karena itu (*therefore*), Socrates mati. Baca, Aristotle, "Prior and Posterior," in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics,* ed. Ross, W.D. (Oxsford: The Clarendon Press, 1949), 287; idem, "Posterior Analytics," in *Philosophic Classics: Thales to ST. Thomas*, ed. Walter Kaufmann (New Jersey: Englewood Cliffs, N.J, t.th.), 367-79; John C Cooley, *A Primer of Formal Logic* (New York: The Macmillan Company, 1949), 301-5; Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (London: The Macmillan Company,1969), 153-6; Creslaw Lejewski, "History of Logic," in *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards, vol. 3 (New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, t.th.), 516; Frederick Copleston, S.J, *A History of Philosophy* (London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1946), 282; Elliott Sober, *Core Questions in Philosophy* (New Jersey: Prentice Hall, 1995), 28; Daniel Mc Donald, *Controversy Logic in Writing and Reading* (Scranton: Chandler Publishing Company, t.th.), 9-12; James Edwin Creighton, *An Introductory Logic* (New York: The Macmillan Company, 1926), 26-

32; Evert W. Beth, *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic* (Holland: D. Reidel Publishing Company, 1962), 5-8.

48 Qiyas terdiri dari empat unsur atau syarat, yaitu *ashl, far', hukm al-ashl,* dan '*illat*. Sedangkan silogisme hanya terdiri dari tiga unsur, yaitu premis mayor, premis minor, dan konklusi. Ketika format qiyas dijadikan silogisme, maka *ashl, hukm al-ashl* dan '*illat* menempati posisi premis mayor, sedangkan *far'* menempati posisi premis minor.

49 Dalam silogisme, premis mayor sudah ada lebih dahulu, yang diambil dari sifat yang lebih umum dan universal. Sedangkan dalam qiyas, '*illat* yang sebenarnya merupakan esensi premis mayor, diambil berdasarkan ijtihad dari *ashl* dan *hukm al-ashl*.

50 *Tasybîh* merupakan bagian dari *'ilm al-bayân* dalam balaghah, selain *majâz* dan *kinâyah*. *Tasybîh* diartikan dengan penyamaan suatu perkara dengan perkara lain karena adanya kesamaan sifat, misalnya, Muhammad seperti rembulan (dalam hal kecemerlangannya). Dalam istilah balaghah, lafadh Muhammad disebut *musyabbah*, rembulan disebut *musyabbah bih*, dan cemerlang disebut *wajh al-syabah*, baca, misalnya, Hafni Bik. (et.al), *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah li Talâmidz al-Madâris al-Tsânawiyyah* (Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, t.th.), 121; Abû Bakr 'Abd al-Qâhir Ibn 'Abd al-Rahmân al-Jurjâni, *Asrâr al-Balâghah fî 'Ilm al-Bayân,* ed. Muhammad Rasyîd Ridhâ (Kairo: Mathba'ah al-Tarâqi, 1320 H), 15.

51 Bukti yang menunjukkan dengan jelas bahwa al-Syâfi'i mengambil konsep qiyas dari metode *tasybîh* al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi adalah penamaan kitab *al-*

Risâlah oleh al-Syâfi'i yang pada awalnya diberi nama *al-Kitâb*. Nama *al-Kitâb* ini serupa dengan nama kitab karangan Sibawayhi tentang gramatikal bahasa Arab. Lebih dari itu, diriwayatkan bahwa al-Syâfi'i pernah hidup dan bergaul dengan para ahli nahwu, khususnya al-Khalîl bin Ahmad dan Sibawayhi dalam jangka waktu lama karena mempelajari gramatikal bahasa. Baca, Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Post Tradisionalisme Islam,* pent. Ahmad Baso (Yogyakarta: LkiS, 2000), 88.

52 Pengetahuan-pengetahuan Yunani tersebut, oleh Khalîl bin Ahmad tidak sekedar dikuasai secara normatif dan statis, tetapi dikembangkannya menjadi pengetahuan yang integral dan interdisipliner. Lebih jauh, Khalîl bin Ahmad dianggap sebagai ahli nahwu pertama yang memperkenalkan metode logika, terutama tentang '*illat* (kausa) ke dalam nahwu, walau tidak seradikal masa setelahnya. Misalnya, ia mulai memberi alasan mengapa dalam kasus *al-nidâ'* (panggilan) ada aturan tertentu mengenai *i'râb*-nya, khususnya *rafa'* dan *nashab*. Meski hanya mengemukakan sedikit teori yang berbau Yunani, yaitu konsep '*illat* saja, sudak cukup membuat terkejut ahli nahwu yang semasa dengannya. Baca, Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989), 81-9; Zamzam A, Abdillah, "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat,* Vol.1, No. 2 (2003), 20.

53 Pada masa al-Manshûr ini terjadi penerjemahan filsafat pertama kali, yaitu karya logika Aristoteles; *Categories, Hermeneutica,* dan *Analytica* oleh 'Abd Allah Ibn Muqaffâ (w. 759) dan anaknya Muhammad pada masa Khalifah al-Manshûr (w.773); baca, Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam,* terj. Mulyadhi

Kartanegara (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 32-5.

54 M. M Sharif. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, t.th.), 113.

55 Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd,* 245; Fu'âd al-Ahwâni, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, t.th.); Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Qirâ'ât fî al-Falsafah* (Iskandariyah: Multazam al-Thab' wa al-Nasyr, t.th.). Fazlur Rahman, *Islam*, 90; Joseph Schacht, "Foreign Elements in Ancients Islamic Law" *Islamic Law,* 5.

56 Baca, Muhammad Yûsuf Mûsâ, *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi* (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954), 85; Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd ,* 245; Adanya keterpengaruhan hukum Islam (fiqh dan ushul fiqh) oleh unsur Yunani, bahkan menurut para orientalis, seperti Goldziher, Von Kremer, Santillana, Carusi, dan Scheldon Amos, bukan sebatas keterpengaruhan, tetapi merupakan penjiplakan total dari tradisi hukum Romawi-Yunani. Menurut mereka, hukum Islam tidak lain hanyalah peraturan hukum bangsa romawi-Yunani yang diberi baju bahasa Arab. Artinya semua unsur hukum Islam itu merupakan pengadopsian dan penjiplakan besar-besaran dari hukum bangsa Romawi (*al-Qânûn al-Rûmâwi*). Shûfî Hasan Abû Thâlib, *Bayn al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmâni,* jilid. 1 (Kairo: Maktabah al-Nahdlah, t.th.), 7.

57 Ahmad Hasan, *The Early Development*, 137; idem, *Analogical Reasoning*, 5; Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lâm al-Muwâqi'în,* juz 1, 23.

58 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 137.

59 Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatuna: Pandangan*

Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia, terj. M. Nur Mufid (Bandung: Mizan, 1992), 41.

60 Pemberlakuan secara ekstrim logika Aristoteles ini umpamanya dalam hal pemecahan masalah mengenai jumlah gigi kuda. Para pemikir yang menggunakan logika Aristoteles secara ekstrim memecahkannya bukan dengan cara mengamati dan menghitung gigi kuda, namun malah mendekatinya dengan logika. Baca George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakikat Ilmu* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001), 87.

61 Francis Bacon dilahirkan di London Inggris tahun 1561 dan meninggal tahun 1626. Ia merupakan penerus tradisi empirisme Inggris. Beberapa karyanya di antaranya adalah *Essays* (1597), *The Advancement of Learning* (1605), *Cogitata et Visa i, Novum Organum* (1620). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf,* 43-5.

62 Verhaak, C. dan Haryono Imam, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Jakarta; Gramedia, 1989), 137.

63 Menurut Bacon, ada empat rintangan yang menghalangi pemakaian secara tepat metode induksi untuk memperoleh pengetahuan ilmiah, yaitu; *pertama*, *the idols of the tribe*, yaitu kesalahan pandangan sebagai akibat dari sifat manusiawi. *Kedua, the idols of the den*, yaitu prasangka-prasangka yang bersifat pribadi. *Ketiga, the idols of the market,* yaitu kesalahan pandangan karena menggunakan bahasa. *Keempat, the idols of the theatre*, yaitu kesalahan pandangan akibat kebiasaan main theater (tradisi adat). Baca, Ali Mudhofir, *Kamus Filsuf Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 44-5.

64 Untuk lebih jelasnya mengenai pendapat Francis Bacon tentang metode induksi, baca Francis Bacon, "Novum Organum," dalam *Masterpieces of World Philodophy,* ed. Frank N. Magill (New York: Harper Collins Publisher, 1990), 216-33.

65 Menurut al-Jâbiri, semangat rasionalisme Islam (*burhâni*) sehingga melahirkan pemikir-pemikir Andalusia seperti, Ibn Rusyd, al-Syâthibi, Ibn Hazm, Ibn Thufayl, Ibn Bâjah, dan Ibn Khaldûn, diwarisi dari semangat rasionalisme logika Aristoteles. Berdasarkan logika Aristoteles itu pula lahirlah konsep-konsep metode *istinbâth* hukum Islam yang dinamis, akomodatif, dan revolusioner, semacam *qiyâs jâmi'*, *al-maqâsid al-syar'iyyah*, universalisme (*al-kull*), kausalitas, historisitas, induksi, dan deduksi (*istiqrâ'*).Hal ini menunjukan bahwa logika Aristoteles mempunyai potensi besar untuk mendukung kedinamisan hukum Islam. Baca, Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Araby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudhûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990), 552.

66 Logika Aristoteles sering disebut juga dengan istilah logika formal, karena merupakan ilmu yang mempelajari bentuk-bentuk pemikiran (konsep, putusan, kesimpulan, dan pembuktian) berkenaan dengan struktur logisnya. Tugas pokok logika formal adalah merumuskan hukum-hukum dan prinsip-prinsip. Ketaatan terhadap hukum-hukum dan prinsip ini merupakan suatu syarat untuk mencapai hasil yang benar dalam mengejar pengetahuan dengan deduksi. Inti dari logika formal ini adalah konsep silogisme. Baca, Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia

Pustaka Utama, 2000), 533.

67 Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyah,* 436-42.

68 Lebih jauh menurut al-Jâbiri, proses penalaran di dunia Islam pasca al-Ghazâli yang hanya menjadikan logika Aristoteles sebagai instrumen belaka adalah tumpang tindihnya ketiga epistemologi, yaitu *bayâni*, '*irfâni*, dan *burhâni* yang akhirnya berakibat kurang dinamisnya penalaran dalam dunia Islam. *Ibid,* 489-511.

69 Baca, Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i*, 94. Sementara dalam bahasanya kaum empirisme, bahwa metode deduktif-sillogistik, termasuk di dalamnya qiyas, tidak membawa pengetahuan baru, karena kesimpulan akhirnya pasti sama dengan premis mayornya. Muhammad Baqir al-Shadr, *Falsafatunâ,* 41.

70 Ahmad Hasan, *The Early Development,* 140.

71 Pendekatan logika Aristoteles yang bersifat deduktif silogistik adalah satu-satunya metode yang efektif dalam cara berfikir secara sistematis pada zaman Yunani dan Romawi sampai pada masa Galileo dan renaissance. Namun pada perkembangan selanjutnya, yaitu pada permulaan abad ketujuh belas, logika tradisional Aristoteles mulai mendapat gugatan dan kritik karena dirasa sudah tidak relevan lagi dengan perkembangan zaman yang menuntut kemajuan ilmu pengetahuan. Sebagai gantinya, dimulailah metode atau logika induktif yang dirintis oleh Francis Bacon dan disempurnakan menjadi logika induktif-deduktif, yang dipelopori oleh Charles Darwin. Baca George J. Mouly, "Perkembangan Ilmu," dalam *Ilmu dalam Perspektif,* ed. Jujun S. Suriasumantri, 87-90; Louis P. Pojman, *Philosophy: The Quest for Truth* (New York:

Wadsworth Publishing Company, 1999), 23-8.

72 Baca Muhammad Âbid al-Jâbiri, *Bunyah,* 552*;* idem, *Takwîn al-'Aqli*, 295-328.

DAFTAR PUSTAKA

Abdillah, Zamzam A.. "Pro-Kontra Pengaruh Filsafat Terhadap Nahwu," *Adabiyyat,* Vol.1, No. 2. 2003.

Abdullah, Sulaiman. "Konsep al-Qiyas Imam al-Syâfi'iy dalam Perspektif Pembaharuan Hukum Islam," dalam *Disertasi* Islamic Studies. Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah, 1993.

Ahwâni, Fu'âd al-, *al-Falsafah al-Islâmiyyah* (Kairo: al-Maktabah al-Tsaqâfah, tt)

Ali, Muhammad Daud. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.

Alwani, Tâhâ Jâbir al-, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herdon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1994)

Amîn, Ahmad. *Fajr al-Islâm*. Kairo: Maktabah al-Nahdlah al-Islâmiyyah, tt.

Anas, Malik bin. *al-Muwaththa'*. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arrabiyyah, 1937.

Anwar A. Dadri. *Islamic Jurisprudence in The Modern World*. Lahore: Muhammad Ashraf, 1973.

Aristotle. "Posterior Analytics," in *Philosophic Classics: Thales to ST. Thomas*, ed. Walter Kaufmann. New Jersey: Englewood Cliffs, N.J,tt.

----------. "Prior and Posterior," in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics,* ed. Ross, W.D. Oxsford: The Clarendon Press, 1949.

----------. *Topik (Organon teil V)*. Leipzig: Verlag Von Felix Meina, 1948.

Bacon, Francis, "Novum Organum," dalam *Masterpieces of World Philosophy,* ed. Frank N. Magill. New York: Harper Collins Publisher, 1990.

Badrân Abû al-'Aynayn Badrân. *Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Alexandria: Mu'asasah Shabâb al-Jâmi'ah, 1882.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000.

Beth, Evert W.. *Formal Methodes: An Introduction to Symbolic Logic and to The Study of Effective Operations in Arithmetic and Logic*. Holland: D. Reidel Publishing Company, 1962.

Bik, Hafni. (et.al). *Kitâb Qawâ'id al-Lughah al-'Arrabiyyah li Talâmidz al-Madâris al-Tsânawiyyah*. Surabaya: Maktabah al-Hidâyah, tt.

Bik, Muhammad Khudhâri. *Târîkh al-Tasyrî' al-Islâmi*. Mesir: Maktabah al-Tijâriyah, 1960.

Burton, John. *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990.

Cooley, John C. *A Primer of Formal Logic*. New York: The Macmillan Company, 1949.

Copi, Irving M. *Introduction to Logic*. London: The Macmillan Company,1969.

Copleston, Frederick. S.J, *A History of Philosophy*. London and New Jersey: Search Press and Paulist Press, 1946.

Creighton, James Edwin. *An Introductory Logic*. New York: The Macmillan Company, 1926.

Donald, Daniel Mc. *Controversy Logic in Writing and Reading*. Scranton: Chandler Publishing Company, tt.

Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam,* terj. Mulyadhi Kartanegara. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Press, 2000.

Hasan, Ahmad. *Analogical Reasoning in Islamic*

Jurisprudence: A Study of The Juridical Principle of Qiyas. Islamabad: Islamic Research Institute, 1986.

----------. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. New Delhi: Adam Publisher & Distributor, 1994.

Jâbiri, Muhammad Âbid al-, *Post Tradisionalisme Islam,* pent. Ahmad Baso. Yogyakarta: LkiS, 2000.

----------. *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah*. Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990.

----------. *Takwîn al-'Aqli al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-Arabiyyah, 1991.

Jawziyyah, Ibn Qayyim al-. *I'lâm al-Muwâqi'în 'an Rabb al-'Alâmîn,* juz. 1. New Delhi: Asyraf al-Mathâbi', 1313 H.

----------.. *Miftâh Dâr al-Sa'âdah*. Kairo: al-Khaniji, tt.

Jurjâni, Abû Bakr 'Abd al-Qâhir Ibn 'Abd al-Rahmân al-. *Asrâr al-Balâghah fi 'Ilm al-Bayân,* ed. Muhammad Rasyîd Ridhâ. Kairo: Mathba'ah al-Tarâqi, 1320 H.

Kamali, Muhammad Hasyim. *Principle of Islamic Jurisprudence: The Islamic Texts Society*. Cambridge: 5 Green Street, 1991.

Lejewski, Creslaw, "History of Logic," in *The Encyclopedia of Philosophy,* ed. Paul Edwards. vol. 3. New York and London: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, tt.

Madzkûr, Muhammad Salâm. *Mabâhis al-Hukm 'ind al-Ushûliyyîn*. Mesir: Dâr al-Nahdlah al-Arabiyyah, 1972.

----------. *al-Madkhal li al-Fiqh al-Islâmi*. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Makdisi, George. "The Juridical Theology of Sufi: Origins and Significance of Ushul al-Fiqh," *Studia Islamica*

59. 1984.

Minhaji, Akh. "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63. 1999.

Mouly, George J.. "Perkembangan Ilmu," dalam Jujun S. Suriasumantri (ed), *Ilmu dalam Perspektif: Sebuah Kumpulan Karangan Tentang Hakekat Ilmu*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2001.

Mu'thi, Fârûq 'Abd al-. *al-Imâm al-Syâfi'i: Muhammad bin Idrîs bin al-'Abbâs al-Quraysyi al-Muthallibi al-Syâfi'i al-Makki*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.

Mudhofir, Ali. *Kamus Filsuf Barat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Mudzhar, Muhammad Atho. *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi*. Yogyakarta: Titihan Ilahi Press, 1998.

Muqaffâ, Ibn, *Risâlah fi al-Shahâbah,* dalam *Rasâ'il al-Bulaqhâ'*. Kairo: Mathba'ah al-Ma'ârif, 1954.

Mûsâ, Muhammad Yûsuf. *al-Madkhal li Dirâsah al-Fiqh al-Islâmi*. Kairo: Maktabah al-Nahdlah, 1954.

Nakha'i, Imam, "Posisi Akal Lebih Tinggi dari Wahyu" dalam www Islamlib. Com 26 Juli 2004.

Nyazee, Imran Ahsan Khan. *Theories of Islamic Law*. Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945.

Pojman, Louis P.. *Philosophy: The Quest for Truth*. New York: Wadsworth Publishing Company, 1999.

Purwanto, Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh* (Yogyakarta: Safiria Press, 2004).

Rahim, Abdur. *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.

Rahman, Fazlur, *Islam*. Terj. Ahsin Mohammad. Bandung:

Pustaka Hidayah, 2000.

Rayyân, Muhammad 'Ali Abû, *Qirâ'ât fi al-Falsafah*. Iskandariyah: Multazam al-Thab' wa al-Nasyr, tt.

Râziq, Mushthafâ Bâsyâ 'Abd al-, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*. Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1944.

Sarakhsi, al. *Ushûl al-Sarakhsi,* juz. 2. Kairo: Mathba'ah al-Sa'âdah, 1954..

Schacht, Joseph. "Foreingn Elements in Ancient Islamic Law,' dalam *Islamic Law and Legal Theory,*ed. Ian Edge. New York: New York University Press, 1996.

Shadr, Muhammad Baqir, al. *Falsafatuna: Pandangan Muhammad Baqir al-Shadr terhadap Pelbagai Aliran Filsafat Dunia,* terj. M. Nur Mufid. Bandung: Mizan, 1992.

Sharif, M. M. *al-Fikr al-Islâmi: Manâbi'uhu wa Atsaruhu.* Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt.

Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Sober, Elliott. *Core Questions in Philosophy*. New Jersey: Prentice Hall, 1995.

Suyûthi, Jalâl al-Dîn al-, *Shawn al-Manthiq wa al-Kalâm 'an Fann al-Manthiq wa al-Kalâm.* Kairo: Dâr al-Kutub, 1948.

Syâfi'i, Muhammad bin Idrîs al-. *Kitab al-Umm* juz, 7. Kairo: Bulaq, 1325 H.

----------. *al-Risalah li al-Imâm al-Muthallibi Muhammad bin Idrîs al-Syâfi'i,* tahqiq Ahmad Muhammad Syâkir. Beirut: Dâr al-Fikr, tt.

Syawkâni, Muhammad Ibn 'Ali al-. *Nayl al-Authâr,* jilid. 7. Beirut: Dâr al-Fikr, 1978.

Thâlib, Shûfî Hasan Abû. *Bayn al-Syarî'ah al-Islâmiyyah wa al-Qânûn al-Rûmâni,* jilid. 1. Kairo: Maktabah al-Nahdlah, tt.

Triyanta, Agus, "Syllogisma, Kalva-Khomer, dan Qiyas adakah dari satu Akar: Pelacakan Terhadap Pengaruh Logika Aristoteles dalam Qiyas Imam al-Syâfi'i," *Makalah* Seminar. Yogyakarta: PSH Fakultas Hukum UII, 2002.

Verhaak, C. dan Haryono Imam. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Gramedia, 1989.

Wijaya, Ahsin. "Membaca Nalar Ushul Fiqh al-Syâfi'i", dalam *Makalah* Bedah Kitab di Pusat Studi Islam [PSI] Universitas Islam Indonesia, tgl. 27 juli 2004

Zahrah, Muhammad Abû. *Târîkh al-Madzâhib al-Islâmiyyah*. Mesir: Dâr al-Fikr al-Arâbi, tt.

----------. *Ushûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabi, 1987.

Zalami, Mushthafâ Ibrâhîm al-. *Dalâlat al-Nushûsh wa Thuruq Istinbât al-Ahkâm fî Daw' Ushûl al-Fiqh al-Islâmi*. Baghdad: Mathba'ah Asad, 1973.

Zayd, Nashr Hâmid Abû. *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah*. Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992.

Ziadeh, Farhat J.. "Ushul al-Fiqh" dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World,* ed. John L. Esposito. Oxford: Oxford University Press, 1995.

NIKAH MUT'AH DAN IMPLIKASINYA DALAM KEHIDUPAN SOSIAL

(Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat Kabupaten Rembang Pasuruan Jawa Timur)

A. Latar Belakang

Nikah artinya suatu akad yang menghalalkan pergaulan antara seorang laki-laki dan perempuan yang bukan mahram dan menimbulkan hak dan kewajiban antara keduanya. Dalam pengertian yang luas, pernikahan merupakan suatu ikatan lahir antara dua orang, laki-laki dan perempuan untuk hidup bersama dalam suatu rumah tangga dan keturunan yang dilangsungkan menurut ketentuan-ketentuan syariat Islam.[1] Berdasarkan ketentuan Pasal 1 Undang-Undang Perkawinan, pengertian perkawinan *adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa*.[2] Menurut M. Abu Zahrah, perkawinan adalah ikatan yang mengubah hukum hubungan antara laki-laki dan perempuan dari haram menjadi halal secara legal syari'ah,[3] yakni akad yang menyebabkan halalnya pergaulan dan kerja sama antara laki-laki dan perempuan sepanjang hidup, yang diatur

hak dan kewajiban masing-masing oleh hukum syari'ah.[4] Sulaiman Rasyid, memberikan ta'rif pernikahan sebagai akad yang menghalalkan pergaulan dan membatasi hak dan kewajiban serta tolong menolong antara seorang laki-laki dan perempuan yang bukan mahram.[5]

Sedangkan kata "*mut'ah*" berasal dari kata "*mata'a*" yang berarti bersenang-senang. Perbedaan dengan pernikahan biasa, selain adanya pembatasan waktu adalah: (1) tidak saling mewarisi, kecuali kalau diisyaratkan, (2) lafadh ijab yang berbeda, (3) tidak ada talak, sebab sehabis kontrak, pernikahan itu putus, (4) tidak ada nafkah iddah.[6]

Nikah mut'ah adalah akad yang dilakukan oleh seorang laki-laki terhadap perempuan dengan memakai lafadh "*tamattu', istimtâ'*" atau sejenisnya. Nikah mut'ah atau kawin kontrak *(muaqqat)* dilakukan dengan jangka waktu tertentu atau tak tertentu, tanpa wali ataupun saksi. Sayyid Sabiq mengatakan bahwa nikah mut'ah disebut juga kawin sementara atau kawin terputus, karena laki-laki yang mengawini perempuannya itu menentukan waktu, sehari atau seminggu atau sebulan dan seterusnya. Dinamakan mut'ah karena laki-lakinya bermaksud untuk bersenang-senang secara temporer.[7]

Berdasarkan dalil-dalil yang digunakan, terlihat bahwa pendapat pro dan kontra mut'ah tersebut sama-sama kuat dari segi *istidlâl*-nya. Secara normatif, keduanya didasarkan pada al-Qur'an, al-Sunnah, pendapat sahabat, dan dalil rasional. Secara kaidah ijtihad, sebenarnya ada jalan keluar jika terdapat dua dalil yang bertentangan, yaitu dengan cara *jam'u*, *tarjîḥ*, *naskh* dan *mauqûf*. Namun ternyata problematika mut'ah tidak terselesaikan sampai sekarang. Masing-masing kelompok, baik Sunni maupun Syi'i berpegang pada pendapatnya masing-masing. Sunni tetap mengatakan haram, sedangkan Syi'i tetap

mengatakan mubah bahkan dianjurkan.

Menurut peneliti, tidak terselesaikannya pembahasan tentang nikah mut'ah dikarenakan pendekatan yang dipakai adalah normatif. Selama masih memakai pendekatan normatif, maka hukum Islam hanya banyak berbicara dalam ranah teori, ide, dan konsep. Tidak mencoba melihat kondisi riil yang terjadi dalam pelaksanaan mut'ah sendiri. Menurut peneliti, mut'ah seyogianya didekati dengan pendekatan yang lebih humanis, antroposentris, yaitu pendekatan antropologi dan sosial, sehingga jawaban hukum Islam tentang masalah mut'ah ini menjadi lebih membumi. Biarlah kasus-kasus mut'ah yang terjadi, masyarakat yang akan mengatakan sendiri, yang akan berbicara sendiri bahwa misalnya mut'ah membawa kepada kemaslahatan atau mut'ah membawa pada kemafsadahan. Menurut peneliti, inilah yang perlu dilakukan oleh sarjana hukum Islam saat ini, bukan lagi menjawab problematika umat hanya dengan dalil, tetapi berdasarkan *research* mengenai problematika tersebut di masyarakat.

Salah satu tempat di Indonesia yang penduduknya banyak melakukan kawin kontrak (mut'ah) adalah warga desa Kalisat, Kecamatan Rembang, Kabupaten Pasuruan. Sejarah lahirnya perkawinan kontrak di sini cukup sederhana, yaitu ketika ada beberapa pemuda desa Kalisat, yang ingin kawin, mereka datang ke kiai desa untuk dicarikan jodoh. Kemudian sang Kiai mencarikan wanita yang belum memiliki suami dan siap untuk menikah. Sang Kiai kemudian meminta kepada orang tuanya bahwa ada seorang laki-laki yang ingin melamar anak wanitanya. Respon dari orang tua umumnya langsung setuju, kemudian memberikan foto anaknya meskipun tanpa persetujuan si perempuan. Anak perempuan karena takut

"kualat" atau dianggap "durhaka" pada orang tua, maka hanya menurut saja.[8]

Pernikahan selanjutnya diproses, dengan sederhana, karena alasan ekonomi maka pernikahan yang terjadi hanya dilakukan secara sirri. Acara pernikahan pun cukup hanya mengundang para tetangga terbatas kedua belah pihak. Karena dipandang sebuah proses yang gampang dan murah maka "berita gembira" tentang perkawinan ini pun dimanfaatkan oleh pihak tertentu dengan mendatangkan pelaku dari luar. Karena ada peluang terjadinya kegiatan "wisata sexual" maka kawin sirri bergeser menjadi kawin kontrak. Karena modus ini dilakukan beberapa kali sehingga terpola dan secara sosial terbentuk sebuah jaringan; ada pencari wanita, ada "mak comblang," ada yang mengawinkan, ada saksi-saksi, dan ada yang khusus sebagai tamu yang menghadiri undangan akad nikah.

Besarnya biaya untuk melakukan kawin kontrak juga seperti perkawinan pada umumnya, yaitu relatif, tergantung beberapa faktor. Karena pernikahan ini tanpa melakukan pesta maka biayanya meliputi operasional akad nikah dan mahar saja. Untuk sebuah pernikahan seorang mempelai, lelaki harus mengeluarkan biaya antara Rp. 500.000 sampai Rp 2 juta atau lebih. Biaya ini tentu hanya untuk operasional "jaringan kawin" saja, belum termasuk mahar untuk perempuan. Kalau mahar tentu tergantung pada "kualitas" dan status (perawan/janda) dari perempuan.

Tulisan ini akan memotret perilaku mut'ah di desa Kalisat yang telah berlangsung sejak tahun 1990 serta implikasi sosial, budaya, ekonomi, pendidikan, dan politiknya. Harapannya, peta mut'ah di Kalisat ini akan mampu memberikan jawaban terhadap pertentangan dalil normatif yang terjadi antara Sunni dan Syi'ah.

Apakah mut'ah memberikan manfaat dan mashlahah bagi kehidupan masyarakat dari sisi sosial, budaya, ekonomi dan pendidikan, atau malah membawa mafsadah.

B. Perdebatan Sunni Syi'ah tentang Mut'ah

Kawin kontrak dalam perkembangannya banyak menimbulkan pro kontra sehingga banyak pendapat-pendapat yang bermunculan tentang perkawinan ini. Secara garis besar, kelompok yang kontra adalah dari ahlus sunnah (sunni), sedangkan kelompok yang pro adalah dari madzhab syi'ah. Masing-masing mempunyai argumen yang kuat, baik argumen dari al-Qur'an, hadits, pendapat sahabat, dan dalil rasional.

Madzhab Sunni berpendapat bahwa nikah mut'ah ini pernah dibolehkan ketika awal Islam, tapi kemudian diharamkan. Alasan kenapa ketika itu dibolehkan melaksanakan nikah mut'ah, karena ketika itu dalam keadaan perang yang jauh dari istri, sehingga para sahabat yang ikut perang merasa sangat berat. Lebih lanjut pada masa itu masih dalam masa peralihan dari kebiasaan zaman jahiliyah. Jadi wajar jika Allah SWT memberikan keringanan (*rukhshah*) bagi para sahabat.

Berkaitan dengan keharaman mut'ah ini, al-Nawawi berpendapat bahwa mut'ah pernah dibolehkan dan kemudian diharamkan sebanyak dua kali; yakni dibolehkan sebelum perang Khaibar, tapi kemudian diharamkan ketika perang Khaibar. Diperbolehkan selama tiga hari ketika penaklukan kota Mekkah (*fath al-Makkah*), kemudian setelah itu diharamkan untuk selamanya sampai hari kiamat.

Sedangkan hadits-hadits yang melarang mut'ah juga banyak, di antaranya adalah Shahih Bukhari bab 38 tentang perang Khaibar (*al-Maghâzi*) dan bab nikah, dalam Shahih

Muslim bab nikah (ada sekitar 11 hadits). Pada Sunan Abi Dawud bab 13 hadits no. 2072 dan 2073 disebutkan riwayat dari Rabi' bin Saburah dari 2 sanad yang berbeda bahwa Rasulullah melarang nikah mut'ah pada masa haji wada'. Dalam Sunan Tirmidzi pada bab 28 no. 1121 juga disebutkan suatu hadits yang berasal dari Ali bahwa Nabi melarang nikah mut'ah pada masa perang Khaibar, demikian juga pada Sunan Nasa'i pada bab 71 hadits no. 3365, 3366, 3367, dan 3368 (berjumlah 4 hadits). Tiga hadits pertama berasal dari Ali dan satu hadits terakhir berasal dari Rabi'ah bin Saburah yang menjelaskan tentang haramnya nikah mut'ah pada hari Khaibar.[9]

Secara lebih detail, hadits-hadits tersebut di antaranya adalah sebagai berikut: *pertama*, diriwayatkan dari Saburah Al-Juhani bahwa ia pernah bersama Rasulullah SAW dalam peristiwa penaklukan kota Mekkah, dan beliau mengizinkan anggota pasukan Muslim untuk melakukan mut'ah. Namun ketika bersiap-siap untuk meninggalkan kota itu, beliau mengharamkannya.[10] *Kedua*, dalam riwayat Ibnu Majah disebutkan bahwa Rasulullah SAW telah mengharamkan mut'ah dengan sabda beliau, "*Wahai manusia, sebelum ini aku telah mengizinkan kalian melakukan mut'ah. Kini ketahuilah bahwa Allah telah mengharamkannya sampai hari kiamat.*"[11] *Ketiga*, diriwayatkan dari Ali r.a. bahwa Rasulullah SAW melarang nikah mut'ah pada peristiwa Khaibar, dan juga melarang makan daging keledai piaraan.[12] *Keempat*, Umar telah mengharamkan mut'ah ketika ia sedang berpidato pada masa kekhalifahannya, "*Demi Allah jika aku mengetahui seseorang yang bermut'ah padahal ia muhshan (mempunyai istri) pastilah aku akan merajamnya dengan batu-batu*."[13] Pidato Umar ini tidak ditentang oleh para sahabat. Seandainya pelarangan Umar itu dianggap salah,

pastilah mereka tidak akan membiarkan Umar bertindak seperti itu. *Kelima*, telah berkata Al-Khattabi bahwa pengharaman mut'ah boleh dibilang seperti ijma', kecuali dalam madzhab sebagian kaum Syi'ah. Padahal menurut kaidah mereka (kaum Syi'ah) apabila terjadi perselisihan pendapat, haruslah didahulukan pendapat Ali r.a. Sedangkan menurut hadits Ali di atas, disebutkan bahwa mut'ah telah dilarang. Al-Baihaqi juga menukil ucapan Ja'far As-Shadiq ketika ditanya tentang hukum mut'ah, lalu ia menjawab, "*Itu sama saja dengan zina*."[14]

Yusuf al-Qardlawi berpendapat bahwa rahasia pembolehan mut'ah pada mulanya adalah karena mereka itu berada pada suatu fase, yang dapat kita katakan sebagai fase transisi, dari jahiliyah menuju Islam. Praktik zina di masa jahiliyah sedemikian mudahnya dilakukan, bahkan merajalela. Setelah Islam datang, dan mereka dituntut untuk melakukan perjalanan jauh dalam rangka jihad dan peperangan, mereka sangat keberatan jika harus meninggalkan istri-istri mereka. Padahal di antara mereka yang lemah imannya dikhawatirkan terjerumus dalam perzinaan. Tentu ini lebih keji dan lebih sesat daripada mut'ah.[15]

Al-Khattabi berkata bahwa Said bin Jubair pernah berkata, "Aku pernah bertanya kepada Ibnu Abbas, 'Tahukah anda akibat fatwa anda mengenai dihalalkannya mut'ah? Fatwa itu telah tersebar di seluruh pelosok dan disebut-sebut oleh para penyair.'" "Apa yang mereka katakan?" tanya Ibnu Abbas. Jawabku, "Mereka berkata: Kukatakan kepada kawanku yang lama dalam perantauan, tidakkah anda ingin menerapkan fatwa Ibnu Abbas? Berumah tangga dengan si lemah gemulai yang menghibur, sementara menunggu saat pulangnya teman-teman seperjalanan..." Mendengar itu, Ibnu Abbas

terkejut dan berkata, "*Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn!* Demi Allah, bukan ini yang kuinginkan dalam fatwaku. Sungguh aku tidak menghalalkannya kecuali sebagaimana Allah menghalalkan bangkai orang yang dalam keadaan darurat. Begitu pula kawin mut'ah, keadaannya sama seperti bangkai, darah, dan daging babi."

As-Syaukani setelah meneliti masalah ini dan berkata, "Di atas segalanya, kita harus melaksanakan dengan konsekwen keterangan shahih yang sampai kepada kita dari pembawa syari'at (yakni Nabi SAW) tentang diharamkannya mut'ah untuk selama-lamanya. Adanya sekelompok dari para sahabat yang pendiriannya berlawanan dengan keterangan tersebut tidak sedikitpun mengurangi validitasnya sebagai hujjah, dan tidak pula menjadi alasan yang membolehkan kita melakukannya (yakni melakukan nikah mut'ah). Bagaimana mungkin sedangkan mayoritas sahabat telah menghapal sabda Nabi SAW tentang pengharamannya lalu menerapkan pengharamannya itu serta menyampaikan berita itu kepada kita. Sampai-sampai dalam riwayat Ibnu Majah, Umar telah berkata bahwa, "Rasulullah SAW telah mengizinkan kami bermut'ah selama tiga hari, kemudian mengharamkannya. Demi Allah jika aku mengetahui seseorang yang bermut'ah padahal ia *muḥshan* (mempunyai istri) pastilah aku akan merajamnya dengan batu-batu."[16] Dan telah berkata Abu Hurairah, di antara yang diriwayatkannya oleh Nabi SAW: "*Mut'ah telah digugurkan oleh hukum talak, iddah, dan pewarisan*."[17]

Imam Madzab menetapkan nikah mut'ah sebagai haram. Alasan rasionalnya adalah *pertama*, nikah mut'ah tidak sesuai dengan yang dimaksudkan oleh Al-Qur'an, juga tidak sesuai dengan masalah yang berkaitan dengan talak, iddah, dan kewarisan. Jadi, pernikahan seperti

itu batal sebagaimana bentuk pernikahan lain yang dibatalkan Islam. *Kedua*, banyak hadits yang dengan tegas menyebutkan haramnya nikah mut'ah. Dalam suatu hadits yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah, Rasulullah SAW mengharamkan nikah mut'ah dengan sabdanya: *"Wahai manusia! Aku pernah mengizinkan kamu nikah mut'ah, tetapi sekarang ketahuilah bahwa Allah telah mengharamkannya sampai hari kiamat."* *Ketiga*, Umar ketika menjadi khalifah berpidato dengan menyatakan keharaman nikah mut'ah dan ketika itu para sahabat langsung menyetujuinya. *Keempat*, al-Khathabi menyatakan bahwa nikah mut'ah telah disepakati keharamannya oleh ulama madzhab, kecuali ulama Syi'ah Imam 12 yang membolehkan perkawinan ini. Dalil yang mereka rujuk adalah riwayat yang membolehkan perkawinan ini pada awal periodeisasi munculnya Islam, ketika dalil yang menasakhnya belum turun. *Kelima*, nikah mut'ah sekadar bertujuan pelampiasan syahwat, bukan untuk mendapatkan keturunan dan memeliharanya. Nikah mut'ah hanyalah pelampiasan nafsu yang menjadikan perempuan sebagai objek seksualitas laki-laki dengan mengatasnamakan kondisi darurat. Oleh karena itu, nikah mut'ah disamakan dengan zina, jika dilihat dari segi tujuan untuk bersenang-senang semata-mata.[18]

Hikmah pengharaman nikah mut'ah adalah tidak terealisasinya tujuan-tujuan dasar pernikahan yang abadi dan langgeng, serta tidak bertujuan membentuk keluarga yang langgeng, sehingga dengan diharamkan, tidak akan lahir anak-anak hasil zina dan lelaki yang memanfaatkan nikah mut'ah untuk berbuat zina.

Sementara kelompok Syi'ah memandang bahwa nikah mut'ah hukumnya boleh sepanjang zaman tanpa terkecuali. Dalil-dalil yang digunakan juga kuat

berdasarkan ayat al-Qur'an, hadits, pendapat sahabat dan dalil rasional.

Dalil al-Qur'an yang digunakan adalah QS. Al-Nisa': 24 yang jelas-jelas berkenaan tentang kebolehan nikah mut'ah.[19] Mereka beralasan dengan tafsir Ibn Abbas tentang ayat ini dengan menambahkan kata "sampai batas tertentu" (*ilâ ajal al-musammâ*), pada ayat ini sehingga bermakna nikah mut'ah. Mereka juga mengambil riwayat dari Ibn Abbas yang mengatakan: "*Tidaklah nikah mut'ah itu dihalalkan kecuali sebagai rahmat Allah kepada umat Muhammad, dan seandainya Umar tidak melarangnya, maka tidaklah berzina kecuali seseorang yang benar-benar celaka.*"[20] Pendapat Ibn Abbas ini diikuti oleh penduduk Makah dan Yaman waktu itu.[21]

Mereka juga menolak pendapat sunni yang mengatakan bahwa ayat mut'ah telah dinasakh, karena ayat-ayat yang disebut sebagai penasakh diturunkan terlebih dahulu, seperti QS. al-Mu'minun: 5-6 yang diturunkan di Makah, sedangkan ayat mut'ah (QS. Al-Nisa': 24) diturunkan kemudian di Madinah.[22]

Syi'ah juga menolak hadits-hadits yang digunakan sunni dengan hadits shahih lainnya, seperti hadits yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim dari Ibn Mas'ud yang berisi tentang pembolehan nikah mut'ah ketika para sahabat dalam kondisi berperang. Nabi memberi keringanan kemudian Ibn Mas'ud membaca ayat: "*Yâ ayyuhâ al-ladzîna âmanû lâ tuḥarrimû thayyibâti mâ aḥalla Allahu lakum wa lâ ta'taddû inna Allaha lâ yuḥibbu al-mu'taddîn*" (Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengharamkan hal-hal yang baik yang dihalalkan oleh Allah pada kamu dan janganlah melampaui batas karena Allah tidak suka kepada orang-orang yang melampaui batas).[23] Dalam riwayat Bukhari lainnya yang

berasal dari Imran bin Husein, ia mengatakan bahwa telah turun ayat tentang nikah mut'ah dalam al-Qur'an dan ia telah melakukannya pada masa Rasulullah dan tidak ada satu pun ayat yang melarang dan mengharamkannya sampai Rasulullah wafat.[24]

Beberapa hadits yang dijadikan dasar pembolehan nikah mut'ah di antaranya adalah sebagai berikut; *pertama*, Muslim dalam Shahihnya telah merawikan sebuah hadits dari Jabir bin Abdullah dan Salamah bin Akwa, bahwa mereka berkata, "*Seorang yang ditugasi oleh Rasulullah SAW muncul di hadapan kami seraya berseru:* "*Sesungguhnya Rasulullah SAW telah mengizinkan kalian untuk bermut'ah*."[25] *Kedua*, dari Atha' berkata: "*Jabir bin Abdullah tiba (di kota Makah) guna menunaikan ibadah umrah. Maka kami mendatanginya di tempat ia menginap. Beberapa orang dari kami bertanya tentang berbagai hal sampai akhirnya mereka menanyainya tentang mut'ah*. Ia menjawab, "*Ya, memang kami pernah melakukannya di masa hidup Rasulullah SAW dan di masa Abu Bakar dan Umar*."[26] *Ketiga*, Dari Abu Nadlrah yang berkata: "*Ketika aku berada di rumah Jabir bin Abdullah, datanglah seseorang kepadanya dan berkata bahwa Ibnu Abbas dan Ibnu Zubair telah berselisih pendapat mengenai kedua mut'ah (yakni mut'ah haji dan mut'ah nikah)*. Maka Jabir berkata: "*Kami melakukan keduanya ketika kami bersama Rasulullah SAW, kemudian Umar bin Khatthab melarangnya (ketika menjadi khalifah), maka kami tidak mengerjakannya lagi*."[27] *Keempat*, dari Ibnu Zubair ia berkata: "*Kami melakukan nikah mut'ah dengan segenggam kurma dan gandum, pada masa hidup Rasulullah SAW dan Abu Bakar, sampai Umar melarangnya dalam peristiwa Amr bin Huraits*."[28] *Kelima*, dari Urwah bin Zubair berkata bahwa Rabi'ah bin Umayyah Al-Quraisy Al-Jumahi pernah kawin mut'ah pada masa Umar hingga

ia hamil. Hal itu dilaporkan oleh Khaulah binti Hakim As-Salamiyah kepada Umar. Maka Umar keluar seraya menarik baju luarnya (karena tergesa-gesa dan marah) dan berkata: "*Inilah (akibat) mut'ah. Seandainya aku telah membuat keputusan tentangnya sebelum ini, niscaya kurajam ia (Rabi'ah)!*"[29] Hal ini menunjukkan bahwa sebelum Umar melarang mut'ah, maka mut'ah adalah halal pada masa Nabi, Abu Bakar, dan masa sebelum Umar melarangnya. Demikian yang dijelaskan oleh Ibnu Abd Barr, sebagaimana yang tersebut dalam Syarh Al-Zarqani mengenai hadits ini yang berasal dari kitab al-Muwaththa'. *Keenam*, Al-Bukhari telah meriwayatkan dari Imran bin Husein, ia berkata: "*Telah turun ayat mut'ah dalam kitab Allah (al-Qur'an), maka kami melakukannya ketika bersama Rasulullah SAW dan tidak pernah turun ayat lain yang mengharamkannya. Keadaannya terus demikian, tidak pernah ada larangan sampai beliau menemui ajalnya. Kemudian ada orang yang memaksakan pendapatnya sendiri*" (Umar-pen).[30] *Ketujuh*, Imam Ahmad dalam Musnadnya telah merawikan melalui Imran Al-Qashir, dari Abu Raja'dari Imran bin Husein, "*Ayat nikah mut'ah turun dalam kitab Allah. Kami mengerjakannya ketika bersama Rasulullah SAW tidak ada ayat lain yang turun untuk me-*nasakh-*nya, dan Nabi SAW tidak pernah melarangnya sampai beliau wafat*."[31] *Kedelapan*, dalam Shahih Bukhari diriwayatkan bahwa Rasulullah SAW pada beberapa kali masa perang bersabda: "Telah diizinkan (oleh Allah) untuk kamu melakukan mut'ah. Maka silahkan melakukannya. Siapapun lelaki dan perempuan yang bersepakat, bergaullah keduanya selama tiga hari. Bila setuju untuk melanjutkan (maka lakukanlah) dan bila mereka sepakat berpisah, maka berpisahlah."[32]

Berdasarkan hadits-hadits yang disebutkan di atas, Syarafuddin al-Musawi, seorang ulama Syi'ah kontemporer

mengatakan bahwa larangan mut'ah jelas tidak datang dari Allah dan Rasulnya, tetapi dari Umar, disebabkan suatu peristiwa berkenaan dengan Amr bin Huraits. Menurutnya, pernikahan mut'ah adalah halal untuk selama-lamanya berdasarkan pendapat para Imam Dua Belas dari kalangan Ahl al-Bait, serta adanya *ijma'* kaum muslim, bahwa para sahabat Nabi biasa melakukan mut'ah pada masa Nabi SAW dan Abu Bakar, serta sebagian masa Umar.

Syi'ah menganggap lemah dan menolak fatwa Umar yang mengharamkan nikah mut'ah. Mereka berpendapat bahwa itu hanya ijtihad pribadi Umar. Menurut mereka, nikah mut'ah masih halal dan diamalkan oleh sebagian sahabat zaman Nabi, Abu Bakar dan sebagian masa Umar.[33]

Adapun alasan akal yang dikemukakan ulama Sunni dibantah oleh Syi'ah dengan mengatakan bahwa nikah mut'ah tidak merendahkan martabat wanita, sebab laki-laki memberikan mahar kepadanya, bukan upah atau bayaran seperti yang terjadi pada pelacur, sementara mahar berbeda dengan upah. Sedangkan mengenai nasab, maka nasab anak tetap digantungkan kepada ayah, anak mempunyai hak waris dari kedua orang tuanya walaupun suami-istri tidak saling mewarisi. Lebih lanjut menurut Murtadha al-Amili, nikah mut'ah pada hakekatnya sama saja dengan nikah permanen, sebab syarat-syaratnya sama, perbedaannya hanya terdapat pada batas waktu, tidak adanya keharusan memberi nafkah, tidak saling mewarisi dan adanya kehamilan ditetapkan menurut perjanjian bersama.[34]

Berdasarkan pada dalil-dalil dan argumen yang dilontarkan oleh masing-masing kelompok, maka terlihat bahwa keduanya sama kuat dalam istinbat dan istidlal hukum.

C. Kasus Mut'ah di desa Kalisat Rembang Pasuruan

Jumlah peristiwa nikah di bawah tangan di Kab. Pasuruan, ternyata masih cukup besar. Merujuk data yang dihimpun oleh Bidang Urusan Agama Islam (Urais) Kandepag Kab. Pasuruan hingga 30 Mei 2012, peristiwa nikah di bawah tangan mencapai angka sekitar 2.244.[35]

Berdasarkan data, dari 24 Kecamatan di Pasuruan, Rembang menduduki peringkat pertama dengan jumlah 530 kasus. Disusul Kec. Puspo (242) dan Kec. Pasrepan (216). Selain itu, masih ada empat kecamatan lagi dengan jumlah nikah di bawah tangan lebih dari 100, yaitu Kec. Lumbang (162), Kec. Kraton (142), Kec. Gondang Wetan (132) dan Kec. Nguling (121). Hanya empat kecamatan yang memiliki catatan nikah di bawah tangan paling sedikit, yaitu Kec. Gempol (nihil), Kec. Beji (5), Kec. Winongan (10) dan Kec. Purwodadi (13). Sedangkan kecamatan lainnya, memiliki catatan nikah di bawah tangan antara 27 hingga 88 kasus.

Desa Kalisat di Kecamatan Rembang merupakan desa yang menempati urutan pertama kasus nikah di bawah tangan dibandingkan desa-desa lainnya. Bahkan kasus di desa Kalisat bukan hanya sebatas nikah di bawah tangan, tetapi juga nikah kontrak (mut'ah). Data yang didapatkan penulis selama melakukan research di Kalisat, bahwa ada sekitar 300 kasus nikah mut'ah di desa Kalisat Rembang Pasuruan.[36]

Berita tentang desa Kalisat sebagai desa Mut'ah ini telah menyebar ke berbagai daerah di Indonesia. Hal ini disebabkan banyak yang meliput dan memberitakan tentang praktek kawin kontrak (mut'ah) di desa Kalisat. Lebih dari itu, banyak juga *research* dan tugas akhir mahasiswa yang mengangkat tentang fenomena nikah mut'ah di Kalisat ini.

Namun demikian, seperti pepatah mengatakan bahwa tidak ada asap kalau tidak ada api. Artinya, memang banyak pelaku nikah mut'ah di desa Kalisat ini. Peneliti sempat bertemu dengan beberapa orang yang memang sudah pernah atau sedang melakukan nikah mut'ah dengan orang sekitar Pasuruan atau berbagai wilayah di Indonesia.

1. Latar belakang terjadinya Kawin Kontrak

Sejarah lahirnya perkawinan kontrak di sini cukup sederhana, yaitu ketika ada beberapa pemuda desa Kalisat, yang ingin kawin, mereka datang ke kiai desa untuk dicarikan jodoh. Kemudian sang Kiai mencarikan wanita yang belum memiliki suami dan siap untuk menikah. Sang Kiai kemudian meminta kepada orang tuanya bahwa ada seorang laki-laki yang ingin melamar anak wanitanya. Respon dari orang tua umumnya langsung setuju, kemudian memberikan foto anaknya meskipun tanpa persetujuan si perempuan.[37]

Selanjutnya, pernikahan diproses dengan sederhana dan secara sirri karena alasan ekonomi. Acara pernikahanpun cukup hanya mengundang para tetangga tetangga terbatas kedua belah pihak. Karena dipandang sebuah proses yang gampang dan murah maka, proses pernikahan yang mudah ini, dimanfaatkan oleh pihak tertentu dengan mendatangkan pelaku dari luar. Ada "broker nikah" yang memanfaatkan peluang ini untuk mengeruk uang dari prosesi pernikahan yang mudah di desa Kalisat. Karena modus ini dilakukan beberapa kali sehingga terpola dan secara sosial terbentuk sebuah jaringan; ada pencari wanita, ada broker, ada yang mengkawinkan, ada saksi-saksi, dan ada yang khusus sebagai tamu yang menghadiri undangan akad nikah.[38]

Besarnya biaya untuk melakukan kawin kontrak

juga seperti perkawinan pada umumnya, yaitu relatif, tergantung beberapa faktor. Karena pernikahan ini tanpa melakukan pesta maka biayanya meliputi operasional akad nikah dan mahar saja. Untuk sebuah pernikahan seorang mempelai lelaki harus mengeluarkan biaya antara Rp.1.000.000 sampai Rp 3 juta/lebih. Biaya ini tentu hanya untuk operasional "jaringan kawin" saja, seperti upah mudin yang menikahkan, saksi, wali, tempat pernikahan. Ini belum termasuk mahar untuk perempuan. Kalau mahar tentu tergantung pada "kualitas" dan status perawan atau janda.[39]

Berita tentang "murah" dan "mudah"-nya nikah di desa Kalisat Rembang Pasuruan ini akhirnya menyebar ke seluruh wilayah di Indonesia. Terlebih lagi, banyak "broker nikah" yang mempublikasikannya secara berantai (*getok tular*) dari mulut ke mulut dan secara terorganisasi. Akibatnya desa Kalisat dikenal sebagai desa mut'ah. Banyak orang dari berbagai wilayah di Indonesia datang ke Kalisat untuk melakukan pernikahan.

Fenomena nikah mut'ah di Kalisat ini menemukan momentumnya sejalan dengan industrialisasi yang terjadi di Pasuruan. Perluasan kawasan Industri Rungkut (SIER) Surabaya dengan lokasi di kecamatan Rembang Pasuruan (PIER) membawa perubahan sosial-ekonomi masyarakatnya dengan cepat. Namun proses ini akan pula mengundang dampak sosial lain, dan penanganannya juga memerlukan pendekatan yang intensif dan terencana. Mulai awal pembangunan kawasan industri PIER maka berdatangan ribuan orang tenaga kerja, mulai konsultan, kontraktor, dan pekerja proyek. Keberadaan mereka tentu merupakan sebuah potensi ekonomi bagi masyarakat setempat. Karena sebagian besar para tenaga adalah pendatang dari luar kota maka hal ini merupakan salah

satu *demand* untuk hadirnya ”wisata sexual” dengan segala macam bentuknya.

Para pendatang tersebut berdatangan, di antaranya ada yang membawa istri masing-masing, namun tidak sedikit yang meninggalkan istrinya di tempat asalnya dikarenakan sifat pekerjaannya yang tentatif, hanya berdasarkan kontrak dalam durasi waktu tertentu. Kondisi inilah yang kemudian memancing terjadinya praktek nikah mut’ah di desa Kalisat. Secara alamiah para pekerja pendatang tersebut membutuhkan seks dalam sehari-harinya. Namun di sisi lain, istri mereka berada jauh dari tempat bekerja tersebut.

Faktor lain adalah kondisi ekonomi masyarakat yang umumnya miskin, maka akan berpengaruh terhadap lahirnya perkawinan kontrak. Para gadis desa Kalisat yang relatif masih muda terpaksa menikah/dinikahkan untuk tujuan klasik yaitu bisa mengurangi beban ekonomi keluarganya, bahkan diharapkan mereka akan menjadi tulang punggung ekonomi keluarga. Pandangan umum wanita pelaku kawin kontrak ini adalah: dengan status pernikahan yang sah secara agama, berikut mendapatkan modal untuk usaha maka kebutuhan sehari-hari akan tercukupi. Soal suami mau menikah lagi atau kembali pada istri tua (bagi yang sudah beristri), mereka seakan tidak mau peduli, “Botolnya mau ke mana saja tidak peduli asal kecapnya tetap menetes di sini” ujar Mar, salah satu pelaku kawin kontrak.[40]

D. Mut’ah di Kalisat dilihat dari Berbagai Perspektif

Nikah mut’ah di desa Kalisat yang telah berjalan puluhan tahun ini telah mengubah wajah desa dan perilaku penduduknya. Paling tidak, implikasi yang ditimbulkan dari nikah mut’ah di desa Kalisat dapat dipetakan dalam

beberapa perspektif, yaitu ekonomi, sosial budaya, dan psikologis.

1. Perspektif Ekonomi

Kesuksesan seorang perempuan di kecamatan Rembang dalam hal nikah sirri dapat dilihat dari kepemilikan usaha yang bersangkutan seperti usaha angkutan, kos-kosan, toko, warung, ataupun deposito yang dimilikinya. Tak pelak, kesuksesan-kesuksesan para perempuan sirri itu menjadi daya tarik untuk ditiru oleh perempuan warga Rembang lainnya. Seperti yang terjadi pada Rina, ia melakukan nikah mut'ah dengan pria yang ternyata seorang pengusaha. Secara ekonomi ia mendapatkan keuntungan, berupa mobil yang dijadikan angkot dan rumah yang direnovasi menjadi bagus. Rina awalnya melakukan mut'ah tiga bulan, namun karena ia dan pasangannya merasa cocok, lantas melanjutkannya dalam nikah *dâim* (nikah sesungguhnya) di depan KUA.[41] Ada juga Lina, yang melakukan nikah mut'ah hanya selama enam bulan. Ia meminta mahar berupa dibukakan warung di rumahnya.[42] Sedangkan Aya, seorang janda yang sudah melakukan mut'ah lebih dari tiga kali, ia lebih suka menabung berupa uang dalam bentuk deposito. Setiap kali mut'ah ia selalu meminta mahar berupa uang cash yang langsung didepositokan. Banyaknya jumlah mahar tergantung berapa lama mut'ah dilakukan. Menurut pengakuannya, dari melakukan mut'ah tiga kali ini, ia dapat menyimpan uang di bank sebanyak tiga puluh lima juta.[43] Beberapa contoh "kesuksesan" mut'ah inilah yang kemudian ditiru oleh wanita di desa Kalisat.

Namun demikian, tidak semua pelaku mut'ah tergolong "sukses" dalam hal ekonomi. Hal ini dapat dilihat dari sekilas kehidupan sehari-hari warga Kalisat. Rata-rata rumah penduduk di Kalisat biasa saja, tidak

terlihat bagus sekali. Ada beberapa rumah yang bagus, tetapi hanya sedikit dan itu pun bagus secara standar desa. Berbeda misalnya dengan kampung Kaleng, daerah mut'ah di Cisarua Bogor. Nampak jelas implikasi positif ekonomi penduduknya. Tampak gedung-gedung bertingkat mewah, mobil-mobil bagus di parkir di depan rumah, toko-toko modern berjajar di pinggir jalan.[44] Berdasarkan pengakuan Lia, ia melakukan mut'ah dengan tetangga desa yang berprofesi buruh. Ia tidak meminta mahar yang besar, ia hanya meminta mahar berupa nafkah bulanan seadanya saja. Ia melakukan mut'ah karena saling suka dan khawatir berbuat zina.[45] Ima warga Kalisat melakukan mut'ah lima kali, namun kehidupannya juga terlihat biasa saja. Ternyata menurutnya, ia melakukan mut'ah hanya seperti bekerja saja. Ia berganti-ganti pasangan hanya untuk mendapatkan uang makan sehari-hari. Ia tidak dapat menabung banyak karena fisiknya sudah agak lemah dan tua, sehingga tidak dapat meminta mahar yang besar.[46] Rupanya apa yang dilakukan warga Kalisat melakukan mut'ah hanya karena faktor mempertahankan ekonomi saja.

Implikasi ekonomi mut'ah Kalisat menurut pengamatan peneliti tidak terlalu signifikan. Ada peningkatan taraf hidup secara ekonomi, namun tidak terlalu signifikan. Ini bisa dilihat dari kehidupan sehari-hari warga, rumah warga, gaya hidup, kendaraan, dan tempat-tempat ibadah dan sosial di Kalisat.

2. Perspektif Sosial Budaya

Parsons menyatakan bahwa analisis *social system* mempunyai empat unit pokok, yakni *values, norms, collectivities,* dan *roles*. Dengan kata lain, bahwa dalam sistem sosial masyarakat ada nilai-nilai, norma-norma,

kolektivitas, dan peran-peran, termasuk di dalam masyarakat Kalisat.[47] Keempat unit pokok tersebut bisa memberikan keleluasaan bagi berkembangnya fenomena budaya mut'ah. Mut'ah memiliki dimensi multi-interaksi, tidak hanya interaksi antara seorang suami dan istri saja, melainkan juga interaksi antara seseorang dengan kelompok, juga interaksi antara suatu kelompok masyarakat dengan kelompok masyarakat yang lain yang berbeda nilai budayanya. Misalnya antara seseorang yang berasal dari suatu kelompok masyarakat yang mengharamkan mut'ah dengan seseorang yang berasal dari kelompok masyarakat yang terbiasa dengan mut'ah.

Dalam perespektif sosial budaya, perilaku mut'ah warga Kalisat memberikan dampak kurang baik bagi kehidupan sosial dan budaya warga. Hal ini bisa difahami dari beberapa hal, seperti *pertama*, adanya warga "asing" yang datang dan pergi dalam melakukan mut'ah memberikan dampak pada interaksi sosial yang kurang sehat. Kalisat adalah desa dengan budaya desa yang masih tinggi, seperti gotong royong, kegiatan kampung, kumpulan RT, *kendurenan*, *shalawatan* dan *sripahan*. Kegiatan-kegiatan sosial ini membutuhkan partisipasi warga desa secara keseluruhan. Menurut salah satu pejabat desa Kalisat, pada saat tahun delapan puluhan dan sembilan puluhan awal, sebelum marak nikah mut'ah di Kalisat, kehidupan warga terlihat guyup rukun. Setiap acara desa, seperti kerja bakti, *kendurenan* dan lain-lain, selalu diikuti oleh warga dengan antusias, namun setelah banyak warga "asing" yang datang ke Kalisat, maka partisipasi warga menjadi kurang. Hal ini menurutnya karena "warga asing" tersebut menularkan budaya yang tidak sesuai dengan tradisi Kalisat, salah satunya adalah budaya individualistik.[48]

Kedua, perilaku mut'ah menurunkan dan merendahkan "derajat wanita." Hal ini terlihat dari sikap sosial warga terhadap kaum perempuan. Menurut mereka kaum perempuan hanya sebatas *"kanca wingking"* (teman di belakang layar), *"swargo nunut neroko katut*" (ke surga dan neraka tergantung suami), "hanya berperan dalam hal *macak, manak,* dan *masak* (bersolek, beranak, dan memasak) belaka yang tugasnya hanya di dapur, di sumur, dan di kasur. Pendeknya, perempuan hanya sebagai pelengkap penderita di dalam kehidupan manusia di atas bumi ini. Sementara kaum lelaki diletakkan di atas segalanya, salah satunya sebagai pihak yang berwenang atas nasib kaum perempuan.

Di dalam kaitan mut'ah nampaknya ada nuansa menggejalanya bias gender di mana kaum perempuan tidak lebih dari sekadar menjadi objek kaum laki-laki, khususnya bagi pelampiasan nafsu birahi kaum lelaki belaka. Mungkin bisa diibaratkan sebagai "habis manis sepah dibuang." Meskipun tidak selalu demikian, karena di dalam kasus-kasus tertentu malah pasangan suami-istri mut'ah berikrar untuk nikah *dâim*.

Ketiga, mut'ah di Kalisat menurunkan derajat sosial warga Kalisat. Sikap "merendahkan" ini bisa diamati dalam interaksi sosial di masyarakat di luar sekitar Kalisat. Bahkan sikap "merendahkan" ini bukan hanya terhadap kaum perempuan Kalisat, tetapi juga warga Kalisat secara umum, bahkan tamu yang mau berkunjung ke Kalisat saja juga sudah mendapatkan stigma yang negatif.[49]

Keempat, dampak sosial lainnya dari mut'ah adalah ketidakjelasan status anak hasil nikah mut'ah. Orang yang melakukan mut'ah hanya sebatas tiga bulan misalnya, dan meninggalkan anak di rahim ibunya, maka akan tinggal dan dibesarkan di Kalisat. Ini jelas berdampak buruk bagi

anak dan juga lingkungan desa.

3. Perspektif Psikologis

Perilaku mut'ah di Kalisat ternyata memberikan dampak psikologis bagi warganya, terutama pejabat desa dan tokoh desa Kalisat. Mereka merasa risih dengan klaim bahwa desa Kalisat sebagai "desa Mut'ah." Bahkan saat ini, muncul gerakan di kalangan pejabat dan tokoh Desa untuk menghilangkan stigma Kalisat sebagai "desa Mut'ah." Peneliti dalam setiap wawancara dengan tokoh dan pejabat desa, selalu menemukan usaha penghilangan stigma "desa Mut'ah" ini. Mereka memberi keterangan bahwa sebenarnya yang terjadi di Kalisat bukan mut'ah tetapi nikah sirri.[50] Gerakan ini dilakukan karena secara psikologis mereka merasa kurang nyaman dengan fenomena mut'ah di Kalisat.

Dampak negatif secara psikologis sebenarnya juga dialami oleh para pelakunya, yaitu para wanita di Kalisat yang melakukan nikah mut'ah. Para pelaku mut'ah ini mengalami disorientasi hidup berumah tangga. Dalam berumah tangga, sebenarnya yang difikirkan dan dituju adalah membangun keluarga *sakînah*, *mawaddah*, dan *rahmah* dengan keturunan shalih yang akan meneruskan estafet cita-cita orang tuanya. Namun, hal ini tidak mereka fikirkan, karena yang terfikirkan hanyalah pemenuhan kebutuhan ekonomi belaka. Mereka sebenarnya merasa dan menyadari bahwa mut'ah ini kurang baik bagi kehidupan berkeluarga dan masa depan anak. Ini pengakuan dari beberapa pelaku mut'ah sendiri. Lina misalnya, ia menyadari betul nikah mut'ah kurang pas buat kehidupannya. Ia sebenarnya lebih menyukai nikah *dâim* dan hidup dalam pernikahan normal.[51] Imah juga demikian, ia sebenarnya lebih suka nikah *dâim*

daripada mut'ah, tetapi karena sesuatu dan lain hal, tetap melakukan mut'ah.[52]

E. Kesimpulan

Mut'ah yang dilakukan di desa Kalisat ternyata lebih banyak mendatangkan dampak negatif dibandingkan dengan positifnya. Dampak positifnya ada pada sisi ekonomi warga yang meningkat meskipun tidak signifikan. Sedangkan implikasi negatifnya dapat dilihat dari segi sosial budaya dan psikologis. Secara sosial budaya, dengan adanya mut'ah mengakibatkan akulturasi budaya yang tidak sehat, menurunkan derajat sosial wanita dan warga Kalisat, juga menjadikan status sosial anak tidak jelas. Sedangkan secara psikologis, mut'ah mengakibatkan pelakunya mengalami disorientasi pernikahan dan ketidakstabilan dalam berfikir dan bertindak.

End Note:

1 A. Dzarrin al-Hamidy, *Nikah Mut'ah dalam Sorotan Hukum Islam dan Hukum Positif*, Al-Qanun, Vol. 11, No. 1, 2008, 217.

2 Pasal 1 Undang-Undang Nomor 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan.

3 Menurut bahasa, *al-nikâh* artinya menghimpun dan mengumpulkan. Sedangkan menurut syara' *al-nikâh* berarti suatu aqad yang isinya memperbolehkan masing-masing dari dua pasangan untuk saling menikmati sesamanya, dengan cara yang diizinkan oleh agama. Nikah berarti aqad dalam arti yang sebenarnya mengikat diri dalam perkawinan antara seorang laki-laki dengan seorang perempuan dan berarti berhubungan badan dalam arti majasi (metafora). Lihat, Hassan Ayyub, *Fiqh al-Usrah al-Muslimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 3.

4 Perkawinan menurut Hukum Islam adalah pernikahan, yaitu akad yang sangat kuat atau (*mitsâqan ghalîdhan*) untuk mentaati perintah Allah dan melakukannya merupakan ibadah. Perkawinan bertujuan untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang *sakînah, mawaddah* dan *rahmah*. Lihat, M. Abu Zahrah, *Membangun Masyarakat Islami,* (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1999), 62; Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisi dari Undang-undang No. 1/1974 dan Kompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1999), 70.

5 Ulama madzhab berbeda pendapat tentang terminologi nikah. Ulama Hanafiyah mendefinisikan pernikahan sebagai suatu aqad yang berguna untuk memiliki mut'ah dengan segaja. Artinya seorang laki-laki dapat menguasai perempuan dengan seluruh

anggota badannya untuk mendapatkan kesenangan atau kepuasan. Syafi'iyyah mendefinisikan pernikahan sebagai suatu aqad dengan menggunakan lafadh nikah atau *zawâj* yang menyimpan arti memiliki *wath'i*. Artinya dengan pernikahan seseorang dapat memiliki atau mendapatkan kesenangan dari pasangannya. Malikiyyah menyebutkan bahwa pernikahan adalah suatu aqad mencapai kepuasan dengan tidak mewajibkan adanya harga. Hanafiyyah menyebutkan pernikahan adalah aqad dengan lafadh *inkâh* atau *tazawwaj* untuk memperoleh kepuasan, artinya seorang laki-laki dapat memperoleh kepuasan dari seorang perempuan. Sedangkan menurut ulama Mutaakhirin nikah adalah aqad yang memberikan faedah hukum kebolehan mengadakan hubungan keluarga (suami-istri) antara pria dan wanita dan mengadakan tolong menolong dan memberikan batas hak bagi pemiliknya serta pemenuhan bagi masing-masingnya. Lihat, Sulaiman, Rasyid, *Fiqih Islam*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2002), 374; Jawad al-Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab* (Jakarta: PT. lentera Basritama, 2001), 309-311.

6 Armen Halim Naro, *Nikah Mut'ah (Nikah Kontrak)*, (Jakarta: Insani Press, 2006), 1: Mutawalli M. Assya'rawi, *Anda Bertanya Islam Menjawab*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007), 172.

7 Secara etimologis, kawin kontrak mempunyai pengertian "kenikmatan" dan "kesenangan." Dalam hukum Islam, perkawinan kontrak adalah suatu "kontrak" atau "akad" antara seorang laki-laki dan wanita yang tidak bersuami, ditentukan akhir waktu perkawinan dan mas kawin yang harus diserahkan kepada pihak perempuan. Seorang laki-

laki diperbolehkan melakukan perkawinan terhadap satu sampai empat perempuan. Sedangkan wanita hanya diperbolehkan melakukan kontrak dengan seorang laki-laki dalam satu periode. Perlu diketahui bersama bahwa fiqh tentang kawin mut'ah ini masih mengundang kontroversi di sebagian umat muslim lainnya.

8 Wawancara dengan Ahmad, penduduk Kalisat 12 September 2014.

9 Sulaiman, Rasyid, *Fiqih Islam*, (Yogyakarta: Pustaka, t.th.), 374; Jawad al-Mughniyah, *Fiqih Lima Madzhab* (Yogyakarta: Lentera, t.th.), 309-311.

10 Imam Muslim, *Shaḥîh Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), kitab Nikah. Hadits no.2505 dan 2507. Lihat juga Imam al-Darimi, *Sunan Al-Dârimi,* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), kitab Nikah. Hadits no.2099.hadits ini *aḥad*, karena dari periwayat pertama hingga ketiga hanya ada satu orang perawi, dan marfu' dari segi silsilah sanadnya.

11 Imam Ibn Majah, *Sunan Ibnu Mâjah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), kitab Zuhud, hadits no.1952. Status hadits ini *aḥad* dari segi kuantitas perawinya, dan marfu dari segi ketersambungan sanadnya.

12 Imam Bukhari, *Jâmi' al-Shahîḥ al-Bukhâri*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), kitab Nikah. Hadits no.4723. Hadits ini juga diriwayatkan oleh Ibnu Majah, kitab Nikah. Hadits no.1951. Sumber hadits ini pada tingkat pertama hanya berasal dari Ali. Tentang hadits ini dalam catatan kaki Fiqih Sunnah disebutkan bahwa yang benar mut'ah diharamkan pada tahun penaklukan kota Mekkah. Sementara Imam Syafi'i menerima hadits itu seperti apa adanya dan berkata, "Tak kuketahui sesuatu yang dihalalkan oleh Allah kemudian diharamkan oleh-Nya,

kemudian dihalalkan dan diharamkannya lagi oleh-Nya, kecuali mut'ah." Tetapi pendapat ini tidak kuat, karena riwayat hadits Ali tersebut adalah riwayat yang shahih dan jelas bahwa larangan mut'ah terjadi pada masa peperangan Khaibar.

13 Imam Ibnu Majah, *Sunan*, kitab Nikah. Hadits no.1953.

14 Syarafuddin Al-Musawi. *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunni-Syi'ah*. (Bandung: Mizan, 1993).102.

15 Sayyid Sabiq telah menjelaskan masalah ini dalam kitab fenomenalnya Fiqih Sunnah, bahwa telah diriwayatkan dari sahabat Nabi SAW, serta beberapa dari kalangan tabi'in bahwa perkawinan mut'ah adalah halal. Riwayat yang terkenal adalah riwayat dari Abdullah bin Abbas r.a. Disebutkan dalam kitab *Tahdzîb al-Sunan*; Adapun Ibnu Abbas telah memilih pendapat dihalalkannya mut'ah semata-mata pada keadaan darurat saja, dan tidak secara mutlak. Lihat, Yusuf al-Qardlawi, *Halâl Haram fî al-Islâm*. (Mesir: Darul Marifah, t.th.). 268.

16 Menurut pandapat Imam Fahrurrazi, tindakan Khalifah Umar ini menunjukkan bahwa halalnya perkawinan mut'ah telah dinasakhkan, karena tidak mungkin beliau mengharamkan hal yang dihalalkan oleh Islam yang tentunya akan mendapatkan bantahan dari sahabat Nabi SAW.

17 Diriwayatkan oleh Daruquthni dan dianggap sebagai hadits *hasan* oleh Al-Hâfidh Ibnu Hajar. Sayyid Sabiq dalam mengomentari hadits ini mengatakan bahwa adanya seorang perawi yang bernama Mu'amil bin Isma'il dalam sanad hadits itu tidak mengurangi predikat *hasan* darinya. Sebab perselisihan pendapat tentang pribadi Mu'amil tidak mengeluarkan hadits yang diriwayatkan dari predikat *hasan* selama ada

bukti-bukti yang lain –yang jika digabungkan akan menambah kekuatannya, sebagaimana dalam hadits-hadits *hasan* lainnya. Namun sayangnya, Sayyid Sabiq tidak mampu menunjukkan satu haditspun yang menguatkan hadits yang dibelanya tersebut. Menurut penulis, pendapat tersebut terlalu dipaksakan untuk membela Sunni dan kurang obyektif dalam menilai suatu dalil syar'i.

18 *Ibid*.

19 Muhammad Husein Thaba' Thaba'i, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân,* jilid IV (Beirut: Muassasah al-Alami, 1991), 279.

20 Pendapat yang menghalalkan mut'ah ini adalah dari kalangan Syi'ah, Ibn Abbas, Ubay bin Ka'b, Sa'id bin Zubair, dan lainnya. Lihat. A. Syarafuddin al-Musawi, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni-Syi'ah* (Bandung: Mizan 1991), 92; Ja'far Murtadha al-Amili, *al-Zawâj al-Muaqqat fî al-Islâm* (Jakarta: Firdaus, 1992), 39.

21 Ibn Rusyd, *Bidâyah al-Mujtahid wa Nihâyah al-Muqtashid,* juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub, t.th.), 44.

22 Abd al-Karim al-Khatib, *al-Tafsîr al-Qur'ân li al-Qur'ân,* III (Bairut: Dar al-Fikr al-Arabi, t.th.), 73.

23 Menurut Abd al-Karim Khatib, keterangan ini bisa dilihat di *al-Jâmi' al-Shaḥîḥ* karya al-Bukhari dan juga Shahih Muslim. Namun dalam riwayat di Muslim dijelaskan bahwa Nabi pernah memberi rukhshah nikah mut'ah 3 kali dan kemudian melarangnya. Lihat, Abd al-Karim Khatib, *Tafsîr*..., 743-744.

24 Ada juga satu riwayat dari Jabir yang sama maknanya dengan hadits ini. Lihat, *Ibid*.

25 Imam Muslim, *Shaḥîḥ Muslîm*. Kitab *Nikâḥ*. Hadits no. 2494.

26 *Ibid,* hadits no. 2497.

27 *Ibid*, hadits no.2498.
28 *Ibid,* kitab *Nikâh*. Hadits no. 2497.
29 Imam Malik bin Anas *Al-Muwaththa'* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Kitab *Nikâh*. Hadits no.995.
30 Imam Bukhari, *Jâmi' al-Shahîh*. Kitab *Tafsîr al-Qur'ân*. Hadits no.4156.
31 Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad* (Mesir: Dar Kutub, t.th.), Kitab *Awwalu musnad al-Bisyriyyîn*. Hadits no.19.060.
32 Imam Bukhari, *Jâmi' al-Shahîh*. Kitab *Nikâh*. Hadits no.4725.
33 *Ibid*.
34 Ja'far Murtadha al-Amili, *Nikâh*.., 9, 11.
35 Data tertulis Bidang Urusan Agama Islam (Urais) Kandepag Kab. Pasuruan.
36 Data ini berdasarkan wawancara dengan tokoh masyarakat, perangkat desa dan pelaku nikah mut'ah di desa Kalisat. Namun menurut perangkat Desa Kalisat, jumlah pelaku nikah mut'ah berangsur-angsur menurun dibandingkan dengan tahun-tahun sebelumnya. Hal ini dikarenakan adanya kesadaran masyarakat tentang dampak yang kurang menguntungkan bagi pelaku wanita nikah mut'ah. Lebih dari itu, adanya penyuluhan dari LSM Pemberdayaan Masyarakat dari NU, dan petugas KUA yang memberikan informasi tentang "tidak menguntungkannya" nikah kontrak. Wawancara 20 Juli 2014.
37 Wawancara dengan pejabat desa Kalisat 12 September 2015.
38 Tentang Broker nikah ini, memang ada dan nyata. Peneliti telah membuktikan sendiri saat memasuki desa Kalisat pertama kali. Beberapa tukang ojek

yang juga sebagai broker sempat mendatangi dan menanyai peneliti tujuan datang ke desa Kalisat. Dengan terus terang, mereka menawarkan jika membutuhkan pasangan nikah mut'ah, maka mereka dapat membantu mencarikan calon dan membantu melaksanakan pernikahan dengan segala syarat-syaratnya. Wawancara 12 September 2014.

39 Wawancara dengan broker nikah 13 September 2014.

40 Wawancara 12 September 2014.

41 Wawancara dengan Rina 13 September 2014.

42 Wawancara dengan Lina 13 September 2014.

43 Wawancara dengan Aya 13 September 2014

44 Menurut peneliti, ada perbedaan ekonomi antara Kalisat dan kampung Kaleng dalam hal ekonomi. Tampak bahwa kampung Kaleng maju pesat secara ekonomi pasca adanya "wisata mut'ah" di wilayahnya. Sedangkan di Kalisat, meskipun secara individu ada peningkatan, namun terlihat tidak merata dan tidak signifikan.

45 Wawancara tanggal 13 Septmber 2014.

46 Wawancara dengan Ima 12 September 2014.

47 Menurut konsep Weber, di dalam suatu masyarakat terdapat konsep *meaning* yang bisa semakna dengan *common value*. Suatu tindakan seorang warga masyarakat tidak bisa lepas dari makna *meaning/value* yang berlaku di dalam masyarakatnya. Sementara itu Weber memastikan bahwa tindakan seorang individu memiliki tujuan-tujuan tertentu, dalam upaya memahami suatu tindakan juga memahami tujuan ataupun makna tindakan. Jadi, di dalam kerangka memahami tindakan *(action),* seorang warga masyarakat tidak akan mungkin bila tidak memahami konteks *meaning/value* ranah budaya masyarakatnya.

Kerangka upaya memahami itu, Weber menawarkan metode pemahaman *(verstehen)* dengan *interpretative*.

48 Wawancara dengan pejabat Desa Kalisat, 14 September 2014.

49 Ini peneliti alami ketika bertanya tentang arah ke desa Kalisat Rembang. Warga luar Kalisat yang menjawab pertanyaan peneliti, terlihat memandang curiga dan kurang menghargai. Mereka menganggap bahwa setiap tamu yang datang ke Kalisat hanya untuk melakukan mut'ah.

50 Wawancara dengan Sekdes Kalisat 12 September 2014.

51 Wawancara dengan Lina 13 September 2014.

52 Wawancara dengan Imah 13 September 2014.

DAFTAR PUSTAKA

A. Dzarrin al-Hamidy, *Nikah Mut'ah dalam Sorotan Hukum Islam dan Hukum Positif*, Al-Qanun, Vol. 11, No. 1, 2008.

A. Syarafuddin al-Musawi, *Isu-Isu Penting Ikhtilaf Sunni-Syi'ah* (Bandung: Mizan 1991).

Abd al-Karim al-Khatib, *al-Tafsir al-Qur'an li al-Qur'an,* III (Bairut: Dar al-Fikr al-Arabi, tt).

Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad* (Mesir: Dar Kutub, tt)

Armen Halim Naro, *Nikah Mut'ah (Nikah Kontrak)*, (Jakarta: Insani Press, 2006)

Hassan Ayyub, *Fiqh al-Usrah al-Muslimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 3.

Ibn Rusyd, *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtashid,* juz 2 (Beirut: Dar al-Kutub, tt).

Idris Ramulyo, *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisi dari Undang-undang No. 1/1974 danKompilasi Hukum Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1999).

Imam al-Darimi, *Sunan Al-Darimi,* (Beirut: Dar al-Fikr, tt)

Imam Bukhari, *Jami' al-Shahih al-Bukhari*,(Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Imam Ibn Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt)

Imam Malik bin Anas *Al-Muwaththa'* (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Imam Muslim, *Shahih Muslim*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt).

Ja'far Murtadha al-Amili, *al-Zawaj al-Muaqqat fi al-Islam* (Jakarta: Firdaus, 1992).

Jawad al-Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab* (Jakarta: PT. lentera Basritama, 2001).

Jawad al-Mughniyah, *Fiqih Lima Mazhab* (Yogyakarta: Lentera, tt).

M. Abu Zahrah, *Membangun Masyarakat Islami,* (Jakarta:Pustaka Firdaus, 1999).
Muhammad Husein Thaba' Thaba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an,* jilid IV (Beirut: Muassasah al-Alami, 1991).
Mutawalli M. Assya'rawi, *Anda Bertanya Islam Menjawab*, (Jakarta: Gema Insani Press, 2007).
Sulaiman, Rasyid, *Fiqih Islam*, (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2002).
Sulaiman, Rasyid, *Fiqih Islam*, (Yogyakarta: Pustaka, tt)
Syarafuddin Al-Musawi. *Isu-isu Penting Ikhtilaf Sunni-Syi'ah*. (Bandung: Mizan, 1993).
Wawancara 12 September 2014.
Wawancara 12 Septerber 2014.
Wawancara 20 Juli 2014.
Wawancara denga Sekdes Kalisat 12 September 2104.
Wawancara dengan Ahmad penduduk Kalisat 12 September 2104.
Wawancara dengan Aya 13 September 2014
Wawancara dengan broker nikah 13 September 2014.
Wawancara dengan Ima 12 September 2014.
Wawancara dengan Imah 13 September 2014.
Wawancara dengan Lina 13 September 2014.
Wawancara dengan Lina 13 September 2014.
Wawancara dengan pejabat desa Kalisat 12 September 2014.
Wawancara dengan pejabat Desa Kalisat, 14 September 2014.
Wawancara dengan Rina 13 September 2014.
Wawancara tanggal 13 September 2014.
Yusuf al-Qardlawi. *Halal Haram fi al-Islam*. (Mesir: Darul Ma-rifah, t.th.).

POLITIK HUKUM ISLAM DI INDONESIA

(Peran Negara dalam Pembentukan Kompilasi Hukum Islam di Indonesia)

Sebagian dari ajaran al-Kitab adalah menegakkan keadilan dengan besi (kekerasan). Maka, penegakan ajaran agama bisa dilakukan dengan mushaf dan pedang.[1]

A. Pendahuluan

Menggelar diskursus hukum tidak bisa dipisahkan dari konteks sosial politik, di mana hukum itu diciptakan, atau dengan kata lain munculnya suatu hukum tidak dengan serta merta tanpa dilatarbelakangi apa-apa, tetapi selalu dipengaruhi kondisi sosial politik pada saat itu. Moh. Mahfud MD dalam bukunya menyatakan bahwa karakter suatu produk hukum senantiasa dipengaruhi atau ditentukan oleh konfigurasi politik yang melahirkannya. Artinya konfigurasi politik tertentu dari suatu kelompok dominan (penguasa) selalu melahirkan karakter produk hukum tertentu sesuai dengan visi politiknya.[2]

Teori ini tampaknya didasarkan pada asumsi bahwa hukum merupakan produk politik, atau diberlakukan atas legitimasi politik, sehingga karakter hukum akan sangat bergantung pada kekuatan politik yang melahirkannya.

Dependensi hukum atas politik ini berlaku secara mutlak terhadap semua hukum manusia di dunia, sampai-sampai hukum Islam pun yang *notabene* bersubstansikan hukum Allah terpengaruh juga oleh kekuatan politik dalam pemberlakuannya.

Hukum Islam secara substantif berasal dari ajaran agama Islam. Sebagai ajaran agama, hukum Islam bersumber dari Allah dan digali langsung dari al-Qur'an dan al-Sunnah. Dengan demikian, sesungguhnya hukum Islam bukan produk politik, tetapi dalam bentangan sejarahnya tidak jarang ditemukan upaya menerapkan dan memberlakukan hukum Islam dalam suatu wilayah politik tertentu. Hukum Islam yang *plural* "dipaksakan" menjadi *singular* dan diberlakukan pada suatu daerah tertentu. Ini membuktikan bahwa keberadaan hukum Islam membutuhkan legitimasi kekuasaan politik, bahkan dibahasakan dengan formulasi dan modifikasi politik tertentu, seperti dengan cara legislasi atau kodifikasi.

Padahal seharusnya Hukum Islam (*fiqh*) dalam realitas kehidupan manusia menuntut terjadinya dinamisasi dan perkembangan secara terus menerus. Dinamisasi hukum Islam akan terwujud ketika terjadi dialektika antara teks dan realitas, sehingga selalu menemukan inovasi-inovasi baru dalam penemuan hukum.[3] Inovasi-inovasi baru dalam hukum Islam tujuannya tidak lain adalah untuk kemaslahatan di dunia dan akhirat.[4] Sebagai upaya humanisasi hukum Islam, maka berbagai langkah ditempuh agar hukum Islam tidak terasa asing dengan lingkungan yang melingkupinya.

Pada konteks keindonesiaan, Kompilasi Hukum Islam (KHI) merupakan contoh kongkrit hukum Islam (*fiqh*) yang penerapan dan legislasinya dilakukan dan "dipaksakan" oleh penguasa pada saat itu, yaitu Orde Baru.

Sudah barang tentu dengan adanya legislasi hukum Islam ini akan memberikan kepastian hukum, namun di sisi lain terjadi pereduksian makna dan *pluralitas* hukum Islam. Terlebih lagi, saat ini muncul pemahaman bahwa KHI ternyata bersifat patriarkhis, lebih membela kaum laki-laki daripada perempuan, sehingga memunculkan Draft Kontra KHI yang merupakan revisi terhadap KHI lama.

Berdasarkan fenomena ini, maka ijtihad dan pembaharuan terhadap materi dasar KHI perlu dilakukan guna mendapatkan fiqh yang lebih humanis, dinamis, dan *adaptable* terhadap perkembangan zaman yang terus terjadi. Guna merealisasikan itu semua, maka konsep maslahat dapat dijadikan solusi alternatif.

B. Selintas Perkembangan Politisasi Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam sejak kedatangannya di bumi Indonesia hinggga sekarang tergolong hukum yang hidup (*living law*) dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia telah menjadi bagian tradisi masyarakat yang dianggap sakral.[5]

Dialektika hukum Islam terjadi secara dinamis dan pasang surut sesuai dengan visi politik hukum penguasa. Visi politik hukum VOC terhadap hukum Islam tentu berbeda dengan politik hukum penguasa Hindia Belanda, dan berbeda pula dengan masa pasca Indonesia Merdeka, terutama era Orde Baru.[6]

Pada masa penjajahan Belanda, paling tidak ada dua pendekatan kebijakan pemerintah waktu itu terhadap pemberlakuan hukum Islam, yaitu pada masa VOC dan masa pemerintahan Hindia Belanda. Pada zaman VOC

(1602-1880), tanggal 25 Mei 1670 hukum Islam terutama perdata Islam telah mendapatkan legalitas pemberlakuanya secara positif,[7] yaitu adanya resolusi pemberlakuan kumpulan hukum berisi hukum perkawinan dan hukum kewarisan yang dikenal dengan *Compendium Freijer*.[8] Resolusi ini merupakan peraturan yang pertama kali terbit yang berisi kompilasi hukum Islam. Selain *Compendium Freijer,* tersebar juga kumpulan-kumpulan hukum yang lain di berbagai daerah, seperti Cirebon dengan *Cirbonsche Rechtboek*, Semarang dengan Koleksi Hukum Jawa Primer Kitab *Mukharrar*, dan Makasar dengan Koleksi Hukum Hindia Belanda dari Hoven van Bone di Goa.[9] Toleransi pemberlakuan hukum Islam pada waktu itu, dikarenakan VOC sedang tersibukkan oleh tugas-tugas ekspedisi pengambilan komoditi pertanian dari negeri jajahan.[10]

Permulaan abad ke-19 menandai suatu titik balik dengan berakhirnya kontrol VOC dan mulainya pemerintahan yang langsung oleh pemerintah Kerajaan Belanda. Dalam tahun-tahun berikutnya, hukum Islam secara bertahap dikebiri oleh otoritas penjajah Belanda. Ini dapat dilihat pada kebijakan Gubernur Jenderal Daendeles (1808-1811) yang mengeluarkan suatu ordonansi pada tahun 1808 untuk daerah pantai pesisir pantai utara Jawa. Ia menentukan bahwa kepala masjid (penghulu) harus bertindak hanya sebagai penasehat dalam suatu pengadilan umum ketika para pihak yang berperkara adalah orang-orang Islam.[11] Keputusan ini dilestarikan oleh Rafles (Inggris) dan juga pemerintahan Belanda selanjutnya, bahkan diberlakukan bukan hanya di pesisir utara Jawa, tetapi juga kepada seluruh penduduk pribumi, kecuali Batavia, Semarang, dan Surabaya. Konsekuensi dari kebijakan ini, penghulu hanya berfungsi sebagai penasehat saja, tidak bisa sebagai penentu kebijakan atau

pemutus hukum.[12]

Pasca tahun Napoleonis, Pemerintah Hindia Belanda bersikap lebih liberal terhadap agama-agama non Kristen dari orang pribumi, namun kecenderungan mereka tetap lebih memihak kepada hukum adat.[13] Hal ini terefleksikan dalam sikap ketidakpastian Belanda dalam memperlakukan hukum Islam. Kecenderungan ini tertap bertahan dalam pikiran mereka hingga akhir abad ke-19. Guna melihat kebijakan dan politisasi Pemerintah Hindia Belanda terhadap hukum Islam, paling tidak dua teori yang dicetuskan bisa dijadikan parameter, yaitu teori *Receptio in Complexu* dan teori *Receptie*.

Teori *Receptio in Complexu* menyatakan bahwa bagi orang Islam berlaku penuh hukum Islam. Alasannya karena dia telah memeluk agama Islam, sehingga berhak untuk menjalankan hukum agamanya, walaupun dalam praktek di lapangan masih terdapat penyimpangan-penyimpangan dari ajaran yang sebenarnya.

Teori *Receptio in Complexu* dipelopori oleh Prof. Mr. Lodewijk Willem Cristian Van den Berg (1845-1927).[14] Tampaknya ajaran Van den Berg ini merupakan kesimpulan dari penelitian-penelitiannya mengenai hukum Islam di Indonesia. Terbukti, pada tahun 1884 dia telah mampu menerbitkan bukunya mengenai asas-asas hukum Islam menurut ajaran Hanafi dan Syafi'i. Kemudian pada tahun 1892 ia menelurkan buku tentang hukum famili dan hukum waris Islam di Jawa dan Madura dengan beberapa penyimpangannya dalam praktek. Selain itu, ia juga sempat menerjemahkan kitab *Fat̲h al-Qarîb* dan *Minhaj al-Thâlibîn* ke dalam bahasa Perancis.[15]

Misi teori ini kemudian dilegislasikan ke dalam *Reglemen op het beleid der Regering van Indie-Nederlandsch* (RR) yang dimuat dalam Stbl. Belanda 1854: 129 atau Stbl.

Hindia Belanda 1855 Nomor 2.

Sedangkan teori *Receptie* yang merupakan antitesis dari teori *Receptio in Complexu* berpendapat bahwa hukum Islam hanya dapat diterima sejauh ia bisa diterima oleh salah satu sistem yang utama dari hukum adat. Teori ini dikemukakan oleh Cristian Snouck Hurgronje (1857-1936), kemudian dikembangkan oleh Cornelis van Vollenhoven (1874-1933) dan Betrand Ter Haar.[16]

Cornelis van Vollenhoven memperjuangkan misi teorinya agar memperoleh legitimasi yuridis dengan cara melakukan perubahan pasal 25 dan 109 RR Stbl. 1855 Nomor 2, suatu pasal yang menjadi kekuatan hukum teori *Receptio in Complexu*.[17] Dari perjuangannya akhirnya teori *Receptie* dikukuhkan dengan pasal 134 ayat 2 IS tahun 1929 (*Indische Staatsregeeling*).[18]

Demikian kedudukan politik hukum Islam pra Indonesia merdeka, hukum Islam berada pada posisi yang tidak pasti. Di samping karena terdorong oleh kepentingan-kepentingan kolonialisme pada saat itu, faktor lain yang menyebabkannya adalah negara jajahan belum menemukan sistem hukum yang mampu mengakomodasi pluralitas hukum yang ada di masyarakat. Karena itu secara politis, kedudukan hukum Islam berada dalam posisi yang *peripheral*.

Kemudian, setelah Indonesia merdeka dan Pancasila serta UUD 1945 ditetapkan sebagai sumber hukum, maka dalam konteks pemberlakuan hukum Islam muncul berbagai *counter theory* atas teori-teori masa kolonial. Paling tidak ada tiga teori yang bisa dicatat, yaitu teori *Receptie Exit,* teori *Receptio a Contrario* dan teori *Eksistensi*. Ketiga teori tersebut intinya membantah argumentasi-argumentasi teori terdahulu. Bersamaan dengan itu, teori-teori itu mengakui dan mempertegas keberadaaan hukum

Islam dalam Pancasila dan UUD 1945.

Teori *Receptie Exit* dikemukakan oleh Hazairin dalam bukunya *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*.[19] Ia menyatakan bahwa teori *Reseptie* harus *exit* dari teori dari hukum nasional Indonesia, karena bertentangan dengan UUD 1945, Al-Qur'an dan Sunnah Rasul.[20]

Teori tersebut kemudian dikembangkan oleh H. Sayuti Thalib dengan nama *Receptio a Contrario*.[21] Sesuai dengan semangat namanya, ia merupakan kebalikan dari teori *Receptie*, yang isinya menyatakan bahwa hukum yang berlaku bagi rakyat adalah hukum agamanya, artinya hukum adat hanya berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum agama.

Ichtijanto SA, mempertegas dan mengeksplisitkan makna *Receptio a Contrario* dalam hubungannya dengan hukum nasional. Ia mengartikulasikan hubungan itu dengan sebuah teori hukum yang disebutnya teori *eksistensi*. Teori *eksistensi* mengokohkan keberadaan hukum Islam dalam hukum nasional.[22]

Selanjutnya pada masa Orde baru, hukum Islam dianggap bagian dari agama, bukan sebagai hukum yang otonom yang secara mandiri dapat dikembangkan asalkan dengan tetap mengacu pada sumber dasarnya. Dalam kerangka persepsional yang cenderung "sekularistik" tersebut, hukum Islam mendapatkan justifikasi dari politik hukum Orde baru, di antaranya adalah dengan adanya UU No. 1 tahun 1974 pasal (2) ayat (1) tentang Perkawinan dan Inpres No. 1 tahun 1991 tentang Penyebarluasan Kompilasi Hukum Islam (KHI).

Teorisasi-teorisasi di atas secara tidak langsung merupakan refleksi atas perkembangan politik hukum suatu rezim politik di Indonesia terhadap hukum Islam. Tampak pada tiga teori terakhir, politik hukum yang

dikembangkan mengakui dan membenarkan eksistensi hukum Islam atas hukum adat, dan menjadi bagian integral dari hukum nasional.

Politik ini relatif lebih "menguntungkan" bagi pengembangan hukum Islam, baik secara struktural maupun kultural, legal formal maupun informal dibanding dengan masa pra Indonesia merdeka. Akan tetapi yang menjadi tantangannya adalah, bagaimana kehadirannya di pentas *ius constitutum* itu tidak dipolitisasi dengan legitimasi atas segala kehendak penguasa dan bukan sebagai aksesoris politik untuk pelestarian suatu rezim.

C. Kompilasi Hukum Islam (KHI) dalam Hegemoni Orde Baru

Secara etimologi kompilasi berarti suatu kumpulan atau himpunan yang tersusun secara teratur. Kompilasi diambil dari kata *compilare* (Bahasa Latin) yang berarti mengumpulkan bersama-sama. Kata yang berasal dari bahasa Latin tersebut kemudian dalam bahasa Inggris menjadi *compilation* yang berarti karangan yang tersusun dari kutipan-kutipan buku lain.[23] Dengan demikian, kompilasi menurut pemahaman bahasa merupakan suatu proses kegiatan pengumpulan berbagai bahan dan data yang diambil dari berbagai sumber buku untuk disusun kembali ke dalam suatu buku baru yang lebih teratur dan sistematis. Proses pengambilan ini dilakukan dengan seleksi sesuai dengan kebutuhan.[24]

Untuk pertama kali gagasan penyusunan KHI, menurut H. Abdurrahman, dilontarkan oleh H. Munawir Sadzali, Menteri Agama saat itu. Ide ini dikatakan pada bulan Februari 1985 dalam ceramahnya di depan mahasiswa IAIN Sunan Ampel Surabaya. Sedangkan dalam buku KHI di Indonesia yang dikeluarkan oleh Ditbinbapera

Depag RI, disebutkan bahwa pencetus gagasannya adalah H. Bustanul Arifin, Hakim Agung dan Ketua Muda Urusan Lingkungan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI.[25]

Ide penyusunan KHI ini baru terealisasi pelembagaannya sejak ditandatanganinya Surat Keputusan Bersama Ketua MA dan Menteri Agama RI tentang Penunjukan Pelaksana Proyek Pembangunan Hukum Islam melalui Yurisprudensi No. 07/ KMA/1985 dan No. 25 tahun 1985 tanggal 21 Maret 1985 di Yogyakarta. Langkah ini merupakan sikap kompromi antara pihak Mahkamah Agung dan Departemen Agama RI.

Adapun gagasan pembentukan Kompilasi Hukum Islam dilatarbelakangi dan didorong oleh kebutuhan teknis yustisial Peradilan Agama. Kebutuhan ini dirasakan oleh Mahkamah Agung selaku pembina teknis yustisial, sejak tahun 1983, saat dimulainya pelaksanaan UU No. 14 Tahun 1970 dalam lingkungan Peradilan Agama. Kebutuhan yang dimaksud adalah adanya satu buku yang menghimpun semua hukum terapan yang berlaku dalam lingkungan Peradilan Agama yang dapat dijadikan pedoman oleh para hakim dalam melaksanakan tugasnya, sehingga terjamin adanya kesatuan dan kepastian hukum.[26] Di antara hal yang menyebabkan diperlukannya KHI adalah adanya kesimpangsiuran dan perbedaan pendapat para ulama yang silih berganti mengenai hukum Islam yang diterapkan di lingkungan Peradilan Agama.[27]

Jauh sebelum itu, sebetulnya jalan ke arah timbulnya gagasan pembentukan Kompilasi Hukum Islam telah dilakukan MA bersama Depag RI sejak lahirnya UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan PP No. 28 Tahun 1977 tentang Perwakafan Tanah Milik. Kebutuhan akan kesamaan pandangan untuk menghindari perbedaaan penafsiran terhadap aturan hukum Islam telah dirasakan.

Karena itulah pada tanggal 16 september 1976 dibentuk Panitia Kerja Sama MA-Depag dengan nama Panker Mahakam dengan Surat Keputusan Ketua MA No. 04/KMA/1976. Pembentukan kepanitian ini untuk mengantisipasi persoalan-persoalan tersebut sekaligus untuk mewujudkan kesatuan hukum dan bentuk hukum tertulis bagi hukum Islam yang berlaku dalam masyarakat yang sebagian masih sebagai hukum yang tidak tertulis.

Berdasarkan susunan pelaksana proyek seperti termaktub dalam SKB tersebut tampak bahwa penempatan personil didasarkan pada jabatan struktural yang bertanggung jawab terhadap pembinaan Peradilan Agama, dengan menggunakan asas perimbangan (*equilibrium*) dari dua instansi pemrakarsa, yakni keseimbangan personil di Depag dan MA. Dari 16 personil yang menduduki 11 jabatan, 8 personil dari MA dan 7 personil dari Depag RI, sedangkan 1 personel sisanya dari MUI, yaitu KH Ibrahim Hosein.

Dengan demikian, tampak bahwa kemunculan gagasan Kompilasi Hukum Islam yang tercatat dalam sejarah dan yang kita terima adalah berada dalam lingkaran pemegang kekuasaan politik, (elit politik), yakni kekuasaan yudikatif dan kekuasan eksekutif. MA adalah lembaga yudikatif yang bertanggungjawab terhadap teknis yudisial peradilan. Sedangkan Depag adalah lembaga eksekutif yan bertanggungjawab terhadap organisasi, administrasi, dan keuangan pengadilan Agama.[28] "Persenyawaan" kebutuhan MA dan kepentingan Depag itulah yang kemudian menghasilkan gagasan pembentukan Kompilasi Hukum Islam.

Berdasarkan proses penyusunannya yang seperti ini, maka KHI adalah sebuah produk hukum dari proses politik Orde Baru. Karena itu selain bersifat nisbi, KHI dengan

segala bentuknya-kecuali ruh hukum Islamnya-merupakan cerminan kehendak sosial para pembuatnya, yaitu rezim Orde Baru. Dengan demikian, adanya pengaruh politik hukum Orde Baru terhadap KHI yang menjadi karakter politik hukum Islam di Indonesia menjadi tidak terelakan.

Pada akhirnya, pengaruh-pengaruh tersebut membawa konsekuensi untuk memperbincangkan kembali diskursus hukum agama dan hukum negara dalam wadah negara Pancasila. Karena berangkat dari simbiosis agama-negara, maka hukum agama menjadi seperti hukum negara. Menurut Marzuki Wahid dan Rumadi, paling tidak ada empat faktor dominan dari politik hukum Orde Baru yang turut mempengaruhi politik hukum Islam dalam pembentukan KHI. Keempat faktor tersebut merupakan prinsip-prinsip dan landasan pembangunan hukum Orde baru, baik dalam tatanan konseptual maupun operasional. Faktor-faktor tersebut adalah: *pertama*, ideologi pancasila. *Kedua*, visi pembangunanisme. *Ketiga*, dominasi negara atas masyarakat. *Keempat*, wawasan pembangunan hukum nasional, yaitu Wawasan Nusantara, Wawasan Kebangsaan, dan Wawasan Bhineka Tunggal Ika.[29]

Pada konteks inilah, secara ideologis hukum Islam berada pada titik tengah antara paradigma agama dan paradigma negara. Dalam paradigma agama, hukum Islam wajib dilaksanakan oleh setiap umat Islam secara *kâffah*, tidak mengenal ruang dan waktu. Pluralitas aliran madzhab merupakan rahmat dalam pelaksanaan fiqh. Keterbukaan *ijtihâd* dan *tajdîd* merupakan bagian dari sifat dinamis dan elastis hukum Islam dalam merespon perkembangan zaman dan penerapannya dalam kehidupan sosial menjadi misi agama yang suci.

Namun demikian, pada saat yang sama hukum Islam berada dalam penguasaan negara. Negara mempunyai

sistem hukumnya sendiri, yaitu sistem hukum Pancasila. Politik hukum Orde Baru menghendaki hanya ada satu hukum nasional yang mengabdi kepada kepentingan hukum nasional, yaitu suatu sistem hukum yang berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 yang mempertimbangkan pluralitas agama, etnis, ras, dan golongan. Hukum nasional yang berintikan pada keadilan dan kepastian itu dibentuk untuk menunjang dan mendukung program-program pembangunan nasional.

Berdasarkan pada unifikasi dan kodifikasi yang dilakukan oleh negara demi tercapainya kepastian dan ketertiban hukum, maka legislasi hukum Islam ke dalam hukum negara akan menyebabkan pereduksian pluralitas hukum sampai pada tingkat yang dikehendaki oleh negara.

Kenyataan-kenyataan interaksi yang simbiotik antara hukum Islam dan politik hukum Orde Baru betul-betul terjadi dalam pembentukan KHI. Hasil interaksi dari dua paradigma yang berbeda itu merupakan wujud nyata politik negara terhadap hukum Islam di Indonesia. Hal ini juga bisa dikatakan sebagai konfigurasi politik hukum Islam dalam *ius constitutum* Indonesia, sebab KHI adalah satu-satunya hukum materiil Islam yang memperoleh legitimasi politik dan yuridis dari negara, khususnya Orde Baru.

D. Materi KHI: Patriarkhis, Otonom, Reduksionistik, dan Konservatif

KHI yang merupakan Instruksi Presiden (Inpres) Nomor 1 Tahun 1991 telah berumur hampir 14 tahun, usia yang menuntut peninjauan ulang atasnya. KHI yang lahir dari pabrik intelektual manusia yang relatif tentu bersifat relatif pula, sehingga terbuka ditinjau kembali. KHI tidak bisa disetarakan dengan ayat-ayat universal al-Qur'an

yang kebenarannya melintasi ruang dan waktu. Sebagai tafsir terhadap agama, KHI bersifat tentatif sehingga revisi terhadapnya boleh dilakukan bahkan bisa menjadi wajib sekiranya memuat pasal diskriminatif.

Setelah dipelajari seksama, revisi terhadap KHI merupakan agenda yang mendesak diselenggarakan. Alasan *pertama*, KHI memiliki kelemahan pokok justru pada rumusan visi dan misinya. Beberapa pasal di dalamnya, misalnya riil berpunggungan dengan prinsip-prinsip dasar Islam seperti yang banyak diungkap secara literal oleh al-Qur'an, yaitu prinsip persamaan (*al-musâwah*), persaudaraan (*al-ikhâ`*), keadilan (*al-`adl*), kemaslahatan, penegakan HAM, pluralisme (*al-ta'addûdiyah*), dan kesetaraan gender. Ditemukan sejumlah pasal di dalam KHI yang bias gender. Pasal-pasal ini harus dihapus agar marjinalisasi dan diskriminasi terhadap perempuan tidak terlembagakan secara formal dalam regulasi perundangan.[30]

Kedua, KHI tidak paralel dengan produk perundang-undangan, baik hukum nasional maupun internasional yang telah diratifikasi. Dalam konteks Indonesia, KHI sebagai Inpres No 1/1991 telah berseberangan dengan produk hukum nasional seperti Undang-Undang (UU) No 7/1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan, UU No 39/1999 tentang HAM yang isinya sangat menekankan upaya perlindungan dan penguatan terhadap perempuan. Dalam konteks internasional, juga bertentangan dengan Konvensi Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Perempuan (CEDAW) yang telah diratifikasi, dan beberapa instrumen penegakan dan perlindungan HAM lain seperti Deklarasi Universal HAM (1948), Kovenan Internasional tentang Hak-hak Sipil dan Politik (1966), dan lain-lain.[31]

Ketiga, dengan membaca pasal demi pasal di dalam KHI, tampak konstruksi hukum KHI belum dikerangkakan sepenuhnya dari sudut pandang masyarakat Islam Indonesia, tetapi lebih mencerminkan penyesuaian fiqh Timur Tengah dan dunia Arab lain. KHI tidak betul-betul merepresentasikan kebutuhan dan keperluan umat Islam Indonesia, akibat tidak digali seksama dari kearifan lokal masyarakat Indonesia.

Sejumlah pemikir Islam menilai beberapa sisi ketidakrelevanan fiqh klasik itu karena ia disusun dalam era, kultur, dan imajinasi sosial berbeda. Fiqh klasik tersebut bukan saja tidak relevan dari sudut materialnya, melainkan juga bermasalah dari pangkal paradigmanya. Misalnya, setiap definisi fiqh selalu dipahami sebagai "mengetahui hukum syara' yang bersifat praktis yang diperoleh dari dalil al-Qur'an dan al-Sunnah."[32] Mengacu pada definisi tersebut, kebenaran fiqh menjadi sangat normatif. Kebenaran fiqh bukan dimatriks dari seberapa jauh ia memantulkan kemaslahatan bagi manusia, melainkan pada seberapa jauh ia benar dari aspek perujukannya pada aksara al-Qur'an dan al-Sunnah.

Lebih lanjut, menurut Marzuki bahwa dikarenakan terjadi "dialog" antara kepentingan politik dan hukum Islam, maka menyebabkan KHI mempunyai sifat-sifat sebagai berikut; *Pertama*, bersifat otonom. Sesuai dengan karakter dasarnya, hukum Islam bersifat otonom, mandiri, dan bebas dari politik. Secara moral, hukum Islam adalah wahyu Allah, karenanya di samping berdimensi horizontal sekaligus berdimensi vertikal, yaitu mempunyai pertanggungjawaban moral-spiritual kepada Tuhan. Dalam kedudukannya yang demikian, materi dan nilai-nilai hukum Islam tidak dapat dipolitisasi dan dimanipulasi oleh kekuasaan manapun.[33]

Akan tetapi dalam konteks tata hukum Indonesia, selain bersifat mandiri, hukum Islam yang ada pada KHI berfungsi juga sebagai sarana pembenaran atas institusi sosial bangunan penguasa politik, seperti KUA, PPAIW, Pengadilan Agama, Camat, dan Desa. Maka dalam konteks ini karakter otonom dari hukum Islam tidak bisa dipisahkan dengan fungsinya. Artinya otonomi yang dimiliki hukum Islam tidak otonom dalam segala hal, hanya pada wilayah yang "direstui" saja, yaitu waris, perkawinan, dan wakaf.[34]

Kedua, Hukum Islam yang terdapat dalam KHI bersifat reduksionistik. Artinya hukum Islam yang bersifat sempurna, lengkap yang meliputi semua aturan hidup manusia, hanya tereduksi dalam bidang perkawinan yang dijabarkan dalam 170 pasal, kewarisan dalam 44 pasal, dan perwakafan dalam 15 pasal.

Dalam proses politik pembentukan KHI juga tidak bisa lepas dari *bargaining* antara Islam dengan negara dan Islam dengan agama lain pula. Proses *bargaining* segitiga ini "memperebutkan" wilayah pemberlakuan hukum Islam di negara Indonesia ini, yang pada akhirnya hanya dalam tiga wilayah hukum, yaitu hukum perkawinan (*munâkaḥât*), kewarisan (*al-'irts*) dan perwakafan (al-*waqf*).[35]

Ketiga, KHI bersifat konservatif. Pada dasarnya hukum Islam bersifat dinamis, fleksibel, dan elastis serta mengikuti dinamika perkembangan zaman dengan tanpa meninggalkan prinsip-prinsipnya. Namun ketika hukum itu dirumuskan dengan bahasa yang baku dan dijadikan norma tunggal yang harus diikuti "secara paksa," maka ia akan berubah menjadi hukum yang konservatif. Dalam konteks ini, KHI mencerminkan konservatisme hukum Islam apabila tidak diimbangi dengan kearifan pemakainya dalam memahami konteks pemberlakuannya. Dengan demikian, formulasi hukum Islam ini lebih bersifat

mengatur dan memaksa ke arah terciptanya kepastian hukum, apalagi dengan menggunakan mediasi kekuasaan.

Kepastian hukum dan ketertiban merupakan dua hal yang menjadi tujuan politik hukum Orde Baru untuk mewujudkan keadilan hukum dalam menunjang Pembangunan Nasional. Upaya tersebut ditempuh dengan menciptakan dan menerapkan aturan-aturan hukum melalui perundang-undangan secara ketat.[36]

E. Solusi Metodologis bagi Dinamisasi KHI

Menyikapi KHI yang demikian, maka pada saat ini perlu adanya ijtihad baru untuk merumuskan kembali KHI baru, guna mendapatkan pedoman hukum Islam yang responsif, humanis, *adaptable*, dan obyektif. Paling tidak, ada beberapa jalan yang dapat ditempuh untuk memperbaharui KHI. *Pertama*, mengungkap dan merevitalisasi kaidah *ushûl* marjinal yang tidak terliput secara memadai dalam sejumlah kitab *ushûl fiqh*.[37] Terus terang, banyak kaidah *ushûl fiqh* yang belum difungsikan secara optimal. *Kedua*, sekiranya usaha pertama tidak lagi memadai untuk menyelesaikan problem kemanusiaan, upaya selanjutnya adalah membongkar bangunan paradigma *ushûl fiqh* lama,[38] yaitu dengan jalan [1] mengubah paradigma dari teosentrisme ke antroposentrisme,[39] dari elitis ke populis; [2] bergerak dari *eisegese* kepada *exegese*. Dengan *exegese*, para penafsir berusaha semaksimal mungkin untuk menempatkan teks agama sebagai "obyek" dan dirinya sebagai "subyek" dalam suatu dialektika yang seimbang. [3] Memfikihkan syari'ah atau merelatifkan syari'ah. Syari'ah harus diposisikan sebagai jalan (*wasîlah*) yang berguna bagi tercapainya prinsip-prinsip Islam (*ghâyat*) berupa keadilan, persamaan, kemaslahatan,[40] penegakan HAM. [4] Kemaslahatan sebagai rujukan dari

seluruh kerja penafsiran. [5] Mengubah gaya berpikir deduktif kepada induktif (*istiqrâ'iy*).[41]

Berdasarkan fondasi paradigmatis ini dapat direncanakan beberapa kaidah ushul fiqh alternatif. *Pertama*, kaidah *al-'ibrah bi al-maqâshid lâ bi al-alfâdh*. Kaidah ini berarti yang mesti menjadi perhatian seorang mujtahid dalam meng-*istinbâth*-kan hukum dari al-Qur'an dan al-Sunnah, bukan huruf dan aksara al-Quran dan al-Hadits melainkan *maqâshid* (tujuan hukum) yang dikandung. Yang menjadi poros adalah cita-cita etik-moral sebuah ayat dan bukan legislasi spesifik atau formulasi literalnya.[42]

Untuk mengetahui tujuan hukum ini, seseorang dituntut memahami konteks. Yang dimaksud bukan hanya konteks personal yang (*juz`iy*) partikular melainkan juga konteks impersonal yang (*kulli*) universal. Pemahaman tentang konteks yang lebih dari sekadar ilmu *sabab al-nuzûl* dalam pengertian klasik itu merupakan prasyarat utama menemukan *maqâshid al-syarî'ah* (tujuan syariat).

Menurut al-Thûfî maslahat dalam bidang muamalah dapat diketahui melalui akal, dan akal mempunyai wewenang serta dipersilahkan untuk memahami maslahat yang terkandung di dalamnya. Nilai yang menjadi acuan dalam *istinbâth* hukum maslahat adalah menarik manfaat dan menolak *madlarat*. Pada kenyataannya jika *syara'* tidak memberikan keputusan terhadap suatu masalah maka diperbolehkan mengambil keputusan berdasarkan maslahat. Sekalipun maslahat sendiri bertentangan dengan dalil-dalil yang lain, demi menegakkan nilai kemaslahatan, maka al-Thûfî memeperkenankan untuk mendahulukan atas dalil–dalil yang lain hal ini demi terwujudnya kemaslahatan bagi umat manusia semuanya.[43]

Kedua, kaidah *jawâz naskh al-nushûsh bi al-*

mashlaḥah. Bahwa menganulir ketentuan ajaran dengan menggunakan logika kemaslahatan adalah diperbolehkan. Kaidah ini sengaja ditetapkan karena syariat (hukum) Islam memang bertujuan mewujudkan kemaslahatan kemanusiaan universal (*jalb al-mashâliḥ*), dan menolak segala bentuk kemafsadahan (*dar`u al-mafâsid*). Ibnu al-Qayyim al-Jawziyah, tokoh Islam bermazhab Hanbali, menyimpulkan, syari'ah Islam dibangun untuk kepentingan manusia dan tujuan kemanusiaan universal yang lain yaitu kemaslahatan, keadilan, kerahmatan, dan kebijaksanaan (*al-ḥikmah*). Prinsip ini harus menjadi dasar dan substansi seluruh persoalan hukum. Ia harus senantiasa ada dalam pikiran para ahli fiqh ketika memutuskan suatu kasus hukum. Penyimpangan terhadap prinsip ini berarti menyalahi cita-cita hukum Islam.[44]

Al-Syathibi mengatakan bahwa maslahat hakiki adalah maslahat yang membawa kepada tegaknya kehidupan ini, bukan merobohkannya, serta membawa keuntungan dan keselamatan dalam kehidupan di akhirat. Maslahat dalam pengertian al-Syatibi berada dalam bingkai *maqâshid al-syarî'ah*.[45] Maslahat model inilah yang harus mendasari lahirnya KHI.[46]

Ketiga, kaidah *yajûzu tanqîḥ al-nushûsh bi al-'aql al-mujtama'*. Kaidah ini hendak menyatakan akal publik memiliki kewenangan menyulih bahkan mengamandemen sejumlah ketentuan legal-spesifik yang relatif dan tentatif sehingga ketika terjadi pertentangan antara akal publik dengan bunyi harfiah teks ajaran, akal publik berotoritas mengedit, menyempurnakan, dan memodifikasinya.

Modifikasi ini terasa sangat dibutuhkan ketika berhadapan dengan ayat-ayat partikular, seperti ayat poligami, nikah beda agama, iddah, waris beda agama, dan sebagainya. Ayat-ayat tersebut dalam konteks sekarang,

alih-alih bisa menyelesaikan masalah kemanusiaan, yang terjadi bisa-bisa merupakan bagian dari masalah yang harus dipecahkan melalui prosedur *tanqîḥ* ini.

Dengan demikian, KHI baru tetap bertumpu pada ayat universal Al-Qur'an berupa keadilan, kemaslahatan, pluralisme, HAM, dan kesetaraan gender. Dengan KHI baru tersebut diharapkan secara perlahan menjadi perangkat ketentuan hukum Islam yang senantiasa menjadi rujukan dasar bagi terciptanya masyarakat berkeadilan, yang menjunjung nilai kemanusiaan, menghargai hak kaum perempuan, meratanya nuansa kerahmatan dan kebijaksanaan, serta terwujudnya kemaslahatan bagi seluruh umat manusia.

F. Epilog

Berdasarkan pada kenyataan bahwa tidak ada hukum yang netral tanpa tendensi apa-apa dalam penerapannya – meski hukum Islam sekalipun- maka sikap kritis menjadi sangat dibutuhkan dalam melihat suatu hukum yang diterapkan dalam masyarakat. Artinya kita tidak lantas boleh *gebyah uyah* terhadap pemberlakuan suatu hukum, tetapi harus memperhatikan nilai keadilan (*justice point*) yang ada dalam hukum tersebut.

Demikian pula dengan KHI yang dibentuk oleh Orde Baru sebagai hukum Islam yang diberlakukan di Indonesia. Ia harus disikapi secara proporsional sebagai sebuah produk kekuasaan yang sudah barang tentu mempunyai tendensi "terselubung" atau bias yang disadari pembuatnya atau tidak. Beberapa materi yang dirasa kurang dari KHI adalah sifatnya yang patriarkhis, otonom, reduksionistik, dan konservatif. Oleh karena itu perlu adanya "penyusunan" ulang materi KHI yang lebih mencerminkan independensi, sifat pluralistik, humanis, dan *adaptable* terhadap zaman

yang kesemuanya didasarkan pada konsep maslahat (*jalb al-mashâlih wa dar' al-mafâsid*).

End Note:

1 Ibnu Taimiyyah, *Al-Siyâsah al-Syar'iyyah fî Islâh al-Râ'yi wa al-Ra'iyyah,* cet. IV. (Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1979), hlm. 26.

2 Moh. Mahfud MD, "Perkembangan Politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik Terhadap Produk Hukum di Indonesia," *Disertasi* dalam Ilmu Hukum pada UGM, (Yogyakarta: tp, 1993), hlm. 675.

3 M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999),VI; Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Alih Bahasa Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994), 40

4 Al-Tûfî, "Nash Risâlah al-Tûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fî mâ Lâ Nashsha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, t.th.), 111; al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) I: 286; Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî*, Dlawâbith al-Mashlahah fî al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah al-Risâlah, 2001), 56; Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.) II: 30; Mushthafa Zaid, *Al-Mashlahah fî al-Tasyrî' al-Islâmi wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964), 127-132.

5 Beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan nilai-nilai Islam antara lain, Aceh, Sumatera Barat, Minangkabau, Bengkulu, Lampung, Riau, Jambi, dan Palembang. Ucapan *petitah-petitih* yang masyhur berkaitan dengan itu adalah *adat bersendi syara', syara' bersendi kitabullah* dan *syara' mengata dan adat memakai*.

6 Perbedaan ini tercermin dalam kebijakan pemberlakuan hukum Islam oleh masing-masing

rezim politik. Teori-teori pemberlakuan hukum Islam yang telah dicetuskan dan dirumuskan oleh beberapa pakar pada zamannya bisa memberikan gambaran mengenai realitas sejarah tersebut secara mudah.

7 Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848* (Jakarta: 1955), hlm 8.

8 Arso Sastroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 11-12.

9 Sajuti Thalib, *Reception A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*. (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 6.

10 C.P.F. Luhulima, *Motif-motif Ekspansi Nederland dalam Abad Keenambelas* (Jakarta: Lembaga Research Kebudayaaan Nasional, 1971), hlm. 32.

11 Ordonansi ini dikenal sebagai "Peraturan tentang Organisasi Pengadilan dan Administrasi Peradilan," dan peraturan ini diaplikasikan untuk kasus-kasus perdata maupun pidana.

12 Hal ini bisa dilihat dalam pasal 7 dari ordonansi yang menyatakan bahwa "Pada setiap Pengadilan Umum dari berbagai daerah, penghulu atau pendeta tinggi harus ada, walaupun ia hanya akan bertindak dalam kapasitasnya sebagai penasehat dan tidak mempunyai hak memutuskan perkara."

13 Salah satu prinsip penjajahan yang dipegang Belanda adalah memberikan toleransi terhadap masyarakat dan institusi pribumi dan berusaha menyatukan mereka demi agenda penjajahan. Kebijakan inilah yang mendasari dipertahankannya hukum adat oleh pemerintah Belanda. Atmaturidha, "Hukum Islam dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan antara Hukum Islam dan Adat Masa Kolonial Belanda,"

dalam *Jurnal An-Nur,* Vo. I, No. 2, Februari 2005, hlm. 364.

14 Bagi B.W Andaya, A. J. Johns, dan Lodewijk Willem Cristian van Den Berg, bahwa doktrin Islam telah memainkan peran yang sangat penting dalam kehidupan kerajaan, seperti Aceh dan Malaka. Ajaran mistik Islam telah membawa etos Islam ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia, sehingga melahirkan simbol-simbol dan rasional untuk terbentuknya sebuah kerajaan yang bersatu dan teratur. Mereka yang mengikuti pandangan ini berpendapat bahwa walaupun kekuatan adat lokal telah termanifestasikan dalam masyarakat Indonesia, namun hukum Islam juga efektif pada level komunal dan berhasil memodifikasikan beberapa praktek hukum, terutama dalam bidang hukum keluarga dan nilai-nilai sosial. Kelompok ini, dengan demikian menyadari kepentingan yang laten dan pengaruh yang luas dari kehadiran Islam pada tahun-tahun dimulainya penjajahan, bahkan menurut mereka hukum Islam sesungguhnya mempunyai pendukung yang kuat di beberapa sektor masyarakat Asia Tenggara dan sering kali berhasil menggoyahkan otoritas adat lokal, terutama dalam hal perkawinan, kewarisan, dan alokasi tanah. Lihat, Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional* (Jakarta: Tintamas Indonesia, 1982), hlm. 7-10. Juga lihat, Sajuti Thalib, "Receptio in Complexu: Theori Recepti dan Recepti A contrario," dalam Panitia Penerbitan Buku Untuk Memperingati Prof. Dr. Hazairin, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia in Memorian Prof. Mr. Dr. Hazairin* (Jakarta: University of Indonesia Press, 1976), hlm. 44-54.

15 Sajuti Talib, *Op. cit. hlm. 4-6.*

16 Kelompok yang dipelopori oleh G. A. Wilken dan C. van Vollenhoven, mengatakan bahwa aturan-aturan adat mempunyai akar yang kuat di desa-desa, semenjak sebelum kehadiran agama-agama impor seperti Islam, Hindu, dan Budha. Menurutnya, ketundukan kepada agama-agama dari luar ini tidak mampu mengguncang loyalitas mereka terhadap adat. Sejalan dengan pandangan ini, mereka juga berpendapat bahwa hukum Islam tidak pernah diaplikasikan dalam masyarakat Indonesia di mana kekuatan hukum adat masih bertahan. Lebih jauh mereka berpendapat bahwa masuknya Islam sejak periode awal, antara abad ke-12 hingga abad ke-16, hanya memberikan pengaruh yang terbatas terhadap peran hukum adat dalam administrasi peradilan Indonesia. B. ter Haar, *Adat Law in Indonesia,* terj. E. Adamson Hoebel dan A. Arthur Schiller (New York: Institut of Pacific Relations, 1948), hlm. 10-14. Lihat juga, Ratno Lukito, *Pergumulan*, hlm. 43.

17 *Ibid,* hlm. 14-36.

18 Inilah sesungguhnya yang dikehendaki Belanda lewat *adat recht politiek;* mereka menampilkan suatu ketentuan untuk menempatkan hukum Islam di bawah sistem hukum adat. Bukti perbedaan antara kedua sistem hukum begitu jelas pada waktu itu, sehingga meyakinkan Belanda akan kemustahilan adanya solusi yang harmonis dalam hubungan antara keduanya. Dan pada saat muncul konflik antara kedua sistem hukum ini, kebijakan Belanda secara sistematis pasti akan memihak kepada hukum adat. Dengan latar belakang pemikiran semacam inilah, rezim Belanda memutuskan untuk menciptakan garis pemisah antara kedua sistem hukum adat dan hukum Islam.

Asumsi dasar yang dipegangi Belanda adalah bahwa hukum adat merupakan sistem hukum yang hidup dan diaplikasikan dalam masyarakat, sementara hukum Islam hanya sebuah sistem yang teoritis sifatnya, walaupun sebagian besar masyarakat secara nominal beragama Islam.

19 Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum Islam*, (Jakarta: Tintamas, 1974), hlm.116.

20 Adanya sinergitas dan saling melengkapi antara hukum Islam dan Adat ini dapat dilihat dalam kasus adat Minangkabau. Di Minangkabau ungkapan yang menggambarkan hubungan yang harmonis antara hukum adat dan hukum Islam adalah *adat basandi syarak, syarak basandi adat*. Ini artinya bahwa adat berdasar pada hukum agama, dan hukum agama berdasar pada al-Qur'an. Kemudian di Aceh ada ungkapan *hukm ngon adat hantom cre, lagee zat ngon sifeut,* yang berarti bahwa hukum Islam dan adat tidak dapat dipisahkan, seperti halnya zat dan sifat suatu benda. Lihat, Taufik Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century," dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), hlm. 190-191.

21 Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985), hlm. 58-63.

22 Dalam teori eksistensi ini, dinyatakan bahwa *Pertama,* hukum Islam ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional. *Kedua*, hukum Islam ada dalam arti dengan kemandiriannya dan kekuatan wibawanya, diakui oleh hukum nasional serta diberi

status sebagai hukum nasional. *Ketiga*, hukum Islam ada dalam arti norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional. *Keempat*, hukum Islam ada dalam arti sebagai bahan utama dan sumber utama hukum nasional. Lihat, Ichtijanto, *Op. cit*. hlm. 86-87.

23 S.Wojowasito dan W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Lengkap Inggris Indonesia, Indonesia Inggris,* (Jakarta: Hasta, 1982), hlm. 88.

24 Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: LkiS, 2001), hlm. 143.

25 Ditbinbapera Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Ditbinbapera, 1991/1992), hlm. 139. Dalam buku biografi KH. Ibrahim Hosein, tergambar seakan-akan ide KHI tersebut berpangkal dari pemikiran KH. Ibrahim Hosein yang disampaikan kepada H. Bustanul Arifin. Berdasarkan data-data ini malah menjadi tidak jelas siapa pencetus ide KHI ini.

26 *Ibid,* hlm. 138-139

27 Bustanul Arifin menegaskan bahwa pemberlakuan KHI sangat diperlukan karena beberapa hal, yaitu *pertama*, untuk dapat berlakunya hukum Islam di Indonesia, harus ada antara lain hukum yang jelas dan dapat dilaksanakan baik oleh aparat penegak hukum maupun oleh masyarakat. *Kedua*, adanya persepsi yang tidak seragam tentang syari'ah akan menyebabkan ketidakseragaman dalam menentukan apa-apa yang disebut hukum Islam, tidak mendapat kejelasan bagaimana menjalankan syari'ah itu, dan akibat kepanjangannya adalah tidak mampu menggunakan jalan-jalan dan alat-alat yang telah tersedia dalam UUD 1945 dan perundang-undangan lain.

28 Pasal 11 ayat (1) UU No. 14 Tahun 1970.
29 Marzuki Wahid, *op. cit*.
30 Berdasarkan Inpres No. 1 tahun 1991 dan Keputusan Menteri Agama No. 154 tahun 1991 telah dinyatakan bahwa KHI dinyatakan sebagai "hukum Islam." Akan tetapi seperti kritik yang dilontarkan oleh Marzuki Wahid, bahwa tak ada satu ayat atau hadits pun disebutkan dalam KHI. Padahal al-Qur'an dan al-Hadits merupakan sumber hukum Islam yang disepakati oleh seluruh ulama. Dalam sejarah pembentukannya, referensi materiil yang digunakan hanyalah 38 kitab kuning, pendapat-pendapat 185 ulama, dan buku yurisprudensi PA/PTA.
31 Lihat, www.islamlib.com
32 Lihat misalnya, Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl Fiqh al-Islâmi*, Cet.1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986); Ghazali, al. *Al-Mustashfâ min 'Ilmi al-Ushûl* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.)
33 Marzuki Wahid.
34 Marzuki Wahid, *ibid,* hlm. 197-198.
35 *Ibid,* hlm. 199.
36 *Ibid,* hlm. 201-202.
37 *Ushûl fiqh* adalah ilmu yang sangat penting dalam menghasilkan hukum Islam yang responsif dan *adaptable* terhadap permasalahan kontemporer, karena merupakan ilmu yang berisikan kumpulan metode-metode, dasar-dasar, pendekatan-pendekatan, dan teori-teori yang digunakan dalam memahami ajaran Islam. Hal inilah yang menjadikannya menempati posisi sentral dalam studi keislaman, sehingga sering kali disebut sebagai *The Queen of Islamic Sciences*. Lihat misalnya, Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute

and International Institute of Islamic Thought, 1945), 1; John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990); Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994); Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *Al-Jâmi'ah,* 63 (1999), 15.

38 Tradisi keilmuan Islam seperti fiqh dan ushul fiqh masih berada dalam "kungkungan logosentrisme" artinya ia hanya berkutat pada tradisi pemikiran tertentu yang dilestarikan dalam sekian banyak teks yang saling berkaitan. Sehingga dari sini muncullah standar-standar pembakuan dalam hukum Islam yang menyebabkan kemandegan serta kejumudan dalam berfikir karena hukum Islam seolah sudah terserap dengan ideologi tertentu dan tidak leluasa untuk mengembangkan dirinya. Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* 81-83; Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar," dalam Johan H. Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan metamodernisme memperbincangkan pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996), 24; idem, "Nalar Islami dan Nalar modern: Memperkenalkan pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *'Ulûm al-Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993, 101. Fenomena ortodoksi ini hampir menjangkit di segala aspek disiplin ilmu keislaman. Tak terkecuali hukum Islam yang paling kronis menerima fenomena ini. Dalam keadaan semacam inilah nampaknya menjadi kegelisahan jama'ah para Pemikir kontemporer sebut saja misalnya Mohammed Arkoun dengan kritik epistemeloginya, M. Abid al-Jabiri dengan trilogi

nalar Islam, Mohammad Syahrur dengan teori *hudûd*-nya, Nashr Hamid Abu Zaid dengan *naqd al-Nash*-nya serta sederetan para pemikir lain yang berusaha memberikan penawaran-penawaran metodologis yang diharapkan memberikan penyelesaian terhadap fenomena tersebut. Lihat misalnya, Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989); idem, *Bunyat al-'Aql al-'Araby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudhûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyah, 1990); Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khithâb al-Dîni* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992); idem, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000); idem, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

39 Informasi lebih jauh mengenai teologi antroposentris, baca misalnya Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ al-Tsawrah* (Dar al-Fikr, Libanon, t.th.)

40 *Mashlahah* secara etimologis berasal dari bahasa Arab yang terbentuk dari kata *shad, lam* dan *ha'*. Dari huruf inilah kemudian terbentuk kata dasar *shalaha*, *shaluha, shalâhan, shulûhan* dan *shalâhiyatan*. Kata tersebut berarti kebaikan, benar, adil, saleh, dan jujur. Dari kata ini sering dipertentangkan dengan kata *fasada* yang berarti rusak atau binasa. Sedang bentuk jamak dari kata *mashlahah* adalah *mashâlih* yang berhadapan dengan *mafâsid* sebagai antonimnya. Sedang maslahat sendiri bentukan katanya berasal sebangun dengan kata *maf'alah*. Dalam arti ini pengertian *mashlahah* mengacu kepada pengertian tentang sesuatu yang banyak kebaikan dan manfaatnya sebagai lawannya *mafsadah* berarti sesuatu yang banyak mendatangkan

keburukan. Sebagaimana pengertian ini selaras dalam kamus *al-Muhîth*. Sementara Louis Ma'luf memperluas pemaknaannya dengan sesuatu yang membangkitkan kebaikan-kebaikan atau perbuatan-perbuatan yang diperjuangkan oleh manusia yang menghasilkan kebaikan bagi diri dan masyarakat sekitarnya. Lihat Fuad Ifran, *Munjid al-Thullab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 479; Louis Ma'luf, *Al-Munjid* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.th.), 432; Ibnu Mandzur, *Lisân al-'Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), II: 516; Al-Fairuzzabadi, *Al-Qâmûs al-Muhîth* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), I: 277.

41 Lihat Muhamad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles; Telaah terhadap Unsur Logika Aristoteles dalam Konsep Qiyas* (Yogyakarta: Safiria Press, 2004).

42 Statemen ini sama dengan maslahat model al-Thûfî yang mencoba mendahulukan maslahat daripada *nash* ketika keduanya bertentangan (*taqdîm al-mashlahah 'alâ al-nash wa al-ijmâ'*). Di kala *nash* di satu sisi dengan maslahat di sisi lain tidak sejalan maka dalam pandangan al-Thûfî harus didahulukan maslahat. Dalam upaya mengkompromikan antara harapan *nash* dengan tuntutan maslahat ini al-Thûfî menggunakan metode *takhshîsh* dan *bayân* terhadap pengertian *nash* dan *ijma'*. Bukan malah meniadakannya atau membekukan berlakunya ketentuan hukum yang dikandung oleh keduanya. Dalam keadaan semacam ini nampaknya al-Thûfî memposisikan maslahat itu kurang lebih sama dengan al-Sunnah yang berfungsi men-*takhshîsh* terhadap al-Qur'an. Sebagaimana hal ini diungkapkan dalam pernyataannya kurang lebih begini: "Jika terjadi pertentangan antara keduanya maka wajib mendahulukan maslahat daripada (*nash* dan *ijma'*), dengan metode *takhshîsh* dan *bayân,*

bukan dengan jalan membekukan atau menanggalkan keduanya, Sebagaimana halnya mendahulukan al-Sunnah daripada al-Qur'an dengan metode *bayân*." Lihat. Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah Fî al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954), 21; Al-Thûfî, "Risalah Al-Thûfî" dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir al-Tasyrî' fî mâ lâ nashsha fîhi,* Cet. 3 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972), 111; Husein Hamid Hasan, *Nadhariyyah al-Mashlaḥah fî al-Fiqh al-Islâmi* (T.t.p: Dar al-Nadih al-Arabiyah), 530-531; Mushthafa Zaid, *Al-Mashlaḥah Fî al-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najmuddin al-Thûfî* (Kairo: Dar al-Fikr, 1954), 19.

43 Al-Thûfî, "Nash Risalah al-Thûfî," dalam 'Abdul Wahhâb Khallâf, *Mashâdir*, 112.

44 Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în* (Libanon: Dar al-Fikr, t.th.)

45 Al-Syatibi, *Al-Muwâfaqât,* 30.

46 Berdasarkan ini, maka konsep maslahat dengan demikian masih dalam ruang lingkup tujuan *syara'*. Hal ini dimaksudkan agar maslahat masih berada dalam bingkai wahyu dan tidak dilandaskan pada kepentingan hawa nafsu. Di samping itu maslahat haruslah untuk mencapai manfaat dan menghindarkan bahaya (*mafsadah*).

DAFTAR PUSTAKA

Akh Minhaji, "Reorientasi Kajian Usul Fiqh" *AL-Jâmi'âh* 63 (1999), 15.

Abdur Rahim, *The Principles of Islamic Jurisprudence: According to The Hanafi, Maliki, Shafi'i, and Hambali Schools* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1994).

Al-Fairuzzabadi, *Al-Qamus al-Muhit* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).

al-Ghazâlî, *Al-Mustashfâ Min Ilmi al-Ushul* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.).

Al-Syâthibi, *Al-Muwâfaqât Fî Ushûl al-Syarî'ah* (Beirut: Dâr al-Fikr,tt.)

Al-Thufi, "Nash Risalah al-Thufi", dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir*, 112.

Al-Thufi, "Risalah Al-Thufi" dalam Abdul Wahhab Khallaf, *Mashadir al-Tasyri' fi ma la nassha fihi,* Cet. 3 (Kuwait: Dar al-Qalam, 1972).

Al-Tûfî, "Nash Risalah al-Tûfî", dalam Abdul Wahhâb Khallâf*, Mashâdir al-Tasyrî' al-Islâmî Fîmâ Lâ Nassha Fîhi* (Kuwait: Dârul Kalam, tt.).

Arso Sastroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975)..

Atmaturidha, "Hukum Islam dan Hukum Adat Masa Kolonial: Sejarah Pergolakan antara Hukum Islam dan Adat Masa Kolonial Belanda", dalam *Jurnal An-Nur,* Vo. I, No. 2, Februari 2005..

B. ter Haar, *Adat Law in Indonesia,* terj. E. Adamson Hoebel dan A. Arthur Schiller (New York: Institut of Pacific Relations, 1948)..

C.P.F. Luhulima, *Motif-motif Ekspansi Nederland Dalam Abad Keenambelas* (Jakarta: Lembaga Research

Kebudayaaan Nasional, 1971)..

Ditbinbapera Depag RI, *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia,* (Jakarta: Ditbinbapera, 1991/1992).

Fuad Ifran, *Munjid al-Tullab* (Beirut: Dar al-Fikr,t.t).

Hassan Hanafi, *Min al-Aqidah il al-Tsawrah* (Dar al-Fikr, Libanon, tt).

Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum Islam*, (Jakarta:Tintamas, 1974).

Husein Hamid Hasan, *Nazhariyah al-Mashlahah fi al-Fiqh al-Islami* (T.t.p: Dar al-Nadih al-Arabiyah).

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqi'in* (Libanon: Dar al-Fikr, tt).

Ibnu Taimiyyah, *As-Siyasah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'yi wa al-Ra'iyyah,* cet. IV. (Mesir: Dar al-Kitab al-Arabi, 1979).

Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law* (Pakistan: Islamic Research Institute and International Institute of Islamic Thought, 1945).

John Burton, *The Sources of Islamic Law: Islamic Theories of Abrogation* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

Louis Ma'luf, *Al-Munjid* (Kuwait: Dar al-Qalam, t.t), 432; Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.).

M. Amin Abdullah, *Studi Agama Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999).

Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. (Yogyakarta: LkiS, 2001).

Moh. Mahfud MD, "Perkembangan Politik Hukum: Studi Tentang Pengaruh Konfigurasi Politik Terhadap Produk Hukum di Indonesia", *Disertasi* dalam Ilmu Hukum pada UGM, (Yogyakarta: tp, 1993).

Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Alih Bahasa Rahayu S. Hidayat (Jakarta: INIS, 1994).

Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru,* Johan H. Meuleman, "Kata Pengantar", dalam Johan H. Meuleman (peny.), *Tradisi, Kemodernan dan metamodernisme memperbincagkan pemikiran Mohammed Arkoun* (Yogyakarta: LKiS, 1996).

Mohammed Arkoun,"Nalar Islami dan Nalar modern: Memperkenalkan pemikiran Mohammed Arkoun," dalam *Ulumul Qur'an* No.4 Vol. IV, 1993,

Muhamad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles; Telaah terhadap unsur Logika Aristoteles dalam Konsep Qiyas* (Yogyakarta: Safiria Press, 2004).

Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Bunyat al-'Aql al-'Arraby*: *Dirâsah Tahlîliyyah Naqdiyah li al-Nudzûm al-Ma'rifah fî al-Tsaqâfah al-'Arrabiyyah* (Beirut: Markaz Dirâsat al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1990).

Muhammad Âbid al- Jâbiri, *Takwîn al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Markaz Dirâsah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1989).

Muhammad Sa'îd Ramadlân al-Bûthî, *Dlawabith al-Mashlahah fi al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Beirut: Mu'assasah ar-Risâlah, 2001).

Mustafa Zaid, *Al-Maslahah Fi at-Tasyrî' al-Islâmi Wa Najmuddin al-Tufi* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1964).

Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami Wa Najmuddin al-Thufi* (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1954).

Musthafa Zaid, *Al-Mashlahah Fi al-Tasyri' al-Islami Wa Najmuddin al-Thufi* (Kairo: Dar al-Fikr, 1954).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr,

1992).
Nashr Hâmid Abû Zayd, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).
Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dini* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).
S. Wojowasito dan W.J.S Poerwadarminta, *Kamus Lengkap Inggris Indonesia, Indonesia Inggris,* (Jakarta: Hasta, 1982).
Sajuti Thalib, *Reception A Contrario: Hubungan Hukum Adat dan Hukum Islam*. (Jakarta: Bina Aksara, 1985)..
Sajuti Thalib, *Receptio A Contrario: Hubungan Hukum Adat dengan Hukum Islam*, (Jakarta: Bina Aksara, 1985).
Supomo-Jokosutomo, *Sejarah Politik Hukum Adat 1609-1848* (Jakarta: 1955).
Taufik Abdullah, "Modernization in the Minangkabau World: West Sumatera in the Early Decades of the Twentieth Century", dalam Claire Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972).
Wahbah al-Zuhaili, *Ushul Fiqh al-Islami*, Cet.1 (Damaskus: Dar al-Fikr, 1986).
www.islamlib.com

RASIONALITAS DAN KEBEBASAN BERFIKIR DALAM ISLAM

(Relasi antara Rasionalitas dan Kebebasan Berfikir dalam Membentuk Sejarah Filsafat Islam)

A. Pendahuluan

Ekspansi yang dilakukan oleh Islam, ternyata tidak hanya berdampak pada penyebaran ajaran saja, tetapi juga semakin memperkaya khazanah kebudayaan Islam. Hal ini dikarenakan akulturasi budaya Arab-Islam dengan budaya-budaya lokal daerah yang ditaklukkan. Salah satu budaya atau tradisi yang pada akhirnya banyak terserap dan teradopsi oleh Islam adalah tradisi filsafat yang bersifat spekulatif.

Pada akhirnya, akulturasi budaya (termasuk pemikiran) mencapai puncaknya ketika lahirnya filosof, sufi dan teolog besar di dunia Islam. Namun demikian, filsafat tidak serta merta diterima begitu saja, melainkan telah mengalami proses panjang fluktuatif, jatuh-bangun, diserang, dan dibutuhkan oleh umat Islam.

Proses masuk dan berkembangnya tradisi filsafat Yunani di dunia Islam begitu menariknya. Pro-kontra yang begitu gempita di dunia Islam, pada akhirnya, malah

menjadikan filsafat Yunani mengalami "pemermakan." Filsafat Yunani, mengalami perkembangan luar biasa di dunia Islam, sehingga boleh dikata "melahirkan" filsafat Islam. Filsafat Islam ini, meskipun "anak kandung" dari Yunani, ternyata menampilkan gaya yang berbeda, karena adanya unsur *Ilahiyyah*. Artinya filsafat Yunani telah mengalami "Islamisasi" ketika masuk ke Arab-Islam.

Perembesan tradisi spekulatif ini dikarenakan interaksi kaum muslimin dengan orang-orang yang telah mempelajari tradisi spekulatif filsafat Yunani, penerjemahan secara besar-besaran pada masa Abbasiyah, dan semangat kebebasan berfikir serta penghargaan terhadap ilmu pengetahuan. Kebebasan berfikir dan penghargaan akan ilmu pengetahuan oleh Islam diyakini sebagai pemicu awal munculnya berbagai disiplin ilmu baru dalam Islam dan zaman keemasan Islam.

Berdasarkan kenyataan ini, maka kebebasan berfikir merupakan modal awal berfilsafat dan cikal bakal tumbuh serta berkembangnya sebuah peradaban besar. Agar uraian tulisan ini tidak melebar terlalu jauh, penulis akan mengerucutkan wilayah kebebasan pemikiran pada bidang filsafat. Filsafat sebagai khazanah Islam telah membuktikan diri sebagai lokomotif utama bagi gerakan pengetahuan yang kemudian menjadi fondasi bagi peradaban Islam. Keterbukaan umat Islam terhadap khazanah klasik pra-Islam memberikan ruang bagi proses penerjemahan buku-buku berbahasa Yunani, Persia, dan India. Proses penerjemahan ini memiliki pengaruh -pengaruh yang sangat besar bagi perkembangan pengetahuan dalam dunia Islam. Filsafat dalam hal ini menjadi bidang yang cukup digandrungi oleh sebagian intelektual Islam pada masa itu.

B. Filsafat Menemukan Rasionalitas dan Kebebasan dalam Islam

Sejarah filsafat bermula dari pesisir Samudra Mediterania bagian Timur pada abad ke-6 SM.[1] Dari situ filsafat bergerak menyeberangi teluk *Aegean* menuju tanah Yunani, dan untuk ribuan tahun lamanya menancapkan akar-akarnya yang kuat dan menjadi ideologi masyarakat Yunani.[2] Ibarat tanaman yang menemukan lahan subur, di negeri itulah filsafat benar-benar berkembang dengan pesat, sehingga melahirkan filosof-filosof besar pertama seperti Thales, Sokrates, Plato dan Aristoteles.[3]

Ketika Iskandariyah didirikan oleh Iskandar Agung pada tahun 332 SM, filsafat mulai merambah dunia timur. Di Iskandariyah ini, filsafat menjadi benar-benar mendunia, karena semua karya filosof Yunani diperkenalkan dan filsafat dijadikan *go international*. Di Iskandariyah ini tradisi filsafat Yunani sudah tidak murni lagi dalam satu aliran, melainkan telah terpecah menjadi beberapa aliran seperti Platonisme, Aristotelianisme, Pythagorianisme, dan Stoisme, bahkan telah tercampur dengan budaya-budaya lokal seperti mistis Mesir, Phoenisia, Persia, Yahudi, dan Kristen. Akulturasi filsafat asli Yunani dengan budaya-budaya lain ini yang dinamakan proses hellenistik, sehingga melahirkan filsafat Hellenisme, yang bagaimanapun juga filsafat Yunani tetap mendominasi akulturasi budaya dalam proses hellenistik.[4] Kemudian filsafat Hellenistik inilah yang pada akhirnya malah lebih mempengaruhi dunia Islam, khususnya madzhab Neoplatonisme.[5]

Lebih lanjut, perkembangan filsafat memasuki kawasan Timur juga melalui Jundishapur.[6] Pada waktu itu Kaisar Bizantium, Justinianus menutup sekolah-sekolah tinggi filsafat di Athena karena sekolah-sekolah

itu dianggap bersimpati kepada kaum Pagan. Justinianus menganggap paganisme sebagai ancaman bagi eksistensi Kristen. Tujuh guru filsafat terkemuka, dipimpin oleh Damascius dan Simplicius, lari menyeberangi perbatasan Bizantium menuju Persia, dan hidup di Jundishapur dengan terus intens mengkaji filsafat Hellenik dan kedokteran di Sekolah Jundishapur yang didirikan bersama Chosroes I.[7] Namun transformasi filsafat Yunani di Jundishapur ini tidak segempita seperti di Iskandariyyah.

Pada akhirnya, penaklukan Iskandariyyah, termasuk Mesir, Suriah, dan Irak yang notabene sebagai pusat-pusat Hellenisme, oleh tentara Islam, membawa bangsa Arab-Islam untuk bersentuhan dengan peradaban Yunani dan peradaban-peradaban Timur Tengah lain seperti mistis Mesir, Phoenisia, Persia, Yahudi, dan Kristen. Persentuhan kaum muslimin dengan tradisi Hellenistik ini pada akhirnya mempengaruhi cara dan gaya berfikir kaum muslimin.[8]

Mudahnya filsafat diserap oleh kaum muslim ini tidak lepas dari semangat intelektual dan kebebasan berfikir yang dianut umat Islam pada saat itu. Khalifah pada saat itu, tidak pernah membatasi pemikiran seseorang. Kreativitas berfikir dibiarkan berkembang, bahkan didukung oleh Khalifah dengan fasilitas perpustakaan dan penerjemahan karya-karya Yunani, Persia, dan India.

C. Penerjemahan Karya Pra Islam dan Kebebasan Intelektual

Perkenalan budaya yang didasari semangat Islam yang menganjurkan untuk mempelajari pengetahuan dari siapa pun dan kebebasan berfikir, berlanjut pada proses penerjemahan besar-besaran selama kurang lebih dua abad, yaitu dari awal abad ketujuh hingga akhir abad

kedelapan. Proses penerjemahan ini meliputi dari berbagai kebudayaan, khususnya dari Yunani kemudian Persia dan India. Selama kurang dari dua abad ini, yang terjadi adalah sebuah proses penerjemahan yang melibatkan banyak intelektual Kristen Nestorian yang kebetulan mahir dalam beberapa bahasa penting saat itu, Yunani, Suryani dan Arab. Baru setelah banyak buku-buku dari kebudayaan non-Islam diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, mulailah bermunculan produk-produk pemikiran yang disebut filsafat Islam.

Semangat agama yang sangat menghargai ilmu pengetahuan, terekspresi pada masa kekuasaan Bani 'Abbasiyah, khususnya pada waktu khalifah al-Ma'mun (berkuasa sejak 813-833 M). Penerjemahan buku-buku non-Arab ke dalam bahasa Arab terjadi secara besar-besaran dari awal abad kedua hingga akhir abad keempat Hijriyah. Perpustakaan besar Bait al-Hikmah didirikan oleh khalifah al-Ma'mun di Baghdad yang kemudian menjadi pusat penerjemahan dan intelektual. Sebuah perpustakaan yang sangat bagus sekali yang tidak didapatkan contohnya di dalam kebudayaan Eropa Barat. Para penerjemah yang pada umumnya adalah kaum Nashrani dan Yahudi bahkan penyembah bintang digaji dengan harga yang sangat tinggi.[9]

Filsafat Yunani masuk ke dunia Islam, di samping melalui diskusi lisan juga melalui *booming* terjemahan.[10] Di mana diskusi lisan merupakan pendahuluan dari masa penerjemahan dan penukilan. Menurut Jamîl Shalîbâ bahwa proses transfer filsafat Yunani terutama ke dunia Islam berlangsung cukup lama, sejak awal abad 2 H sampai akhir abad 4 H. Ini berarti bahwa filsafat masuk ke dunia Islam melalui beberapa fase. Fase *pertama*, adalah masa pengenalan filsafat. Fase *kedua*, adalah masa

penerjemahan secara terbuka. Fase *ketiga* dan seterusnya adalah masa pendalaman dan pengkajian kritis, yaitu masa yang melahirkan para filosof, seperti al-Kindi, al-Fârâbi, Ibn Sînâ, dan Ibn Rusyd.[11]

Penerjemahan pertama kali yang patut dihargai adalah penerjemahan karya-karya kedokteran, kimia, dan astrologi atas inisiatif Khâlid bin Yazîd bin Mu'âwiyah (w. 704) pada masa Dinasti Umayyah.[12] Ibn al-Nâdim menyebutkan bahwa Khâlid bin Yazîd sengaja mendatangkan filosof Yunani yang pandai berbahasa Arab untuk menerjemahkan karya-karya Yunani ini ke dalam bahasa Arab.[13]

Adapun penerjemahan karya filsafat baru pertama kali dilakukan oleh sastrawan terkemuka, 'Abd Allah Ibn al-Muqaffâ atau putranya, Muhammad, terhadap karya Aristoteles, pada masa pemerintahan Khalifah al-Manshûr (w. 754-773).

Kemudian pada masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd, diterjemahkan karya-karya Plato dan karya Aristoteles oleh Yahyâ Ibn al-Bithriq, pada masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd. Pada masa Hârûn al-Rasyîd ini hanya sedikit karya filosof Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab.

Penerjemahan besar-besaran baru terjadi pada masa Khalifah al-Ma'mûn. Al-Ma'mûn dikenal sebagai khalifah yang mencintai ilmu pengetahuan, mengagungkan para ilmuan, dan menggalakkan kegiatan-kegiatan ilmiah, seperti penerjemahan, penelitian, dan pengarangan karya baru. Oleh karena itu, karya-karya Yunani tentang logika, etika, metafisika, matematika, dan astronomi banyak diterjemahkan pada masa ini. Pada masa Khalifah al-Ma'mûn pula, didirikan *Bait al-Hikmah* sebagai pusat perpustakaan dan terjemahan, sehingga *Bait al-Hikmah*

ini tercatat sebagai institut terbesar sepanjang sejarah penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani.

Ada beberapa hal yang menjadikan maraknya penerjemahan pada masa Khalifah al-Ma'mûn.[14] *Pertama*, kecenderungan al-Ma'mun kepada faham Mu'tazilah yang mendorongnya untuk membela dan menguatkan pendirian mereka tentang *qadîm al-Qur'ân* dengan alasan-alasan logis dan filosofis, yang bisa didapatkan dari karya-karya Yunani. *Kedua*, adanya keyakinan bahwa dalam filsafat Yunani terdapat faham-faham rasional yang mendukung aliran Mu'tazilah. *Ketiga*, al-Ma'mûn sangat menghargai ilmu pengetahuan dan mencintai para ilmuan (filosof), sehingga selalu mendukung usaha-usaha ilmiah yang dilakukan. *Keempat*, Adanya dorongan kuat dari ulama dan penguasa untuk menerjemahkan karya-karya baru di bidang filsafat, kedokteran, matematika, astronomi, dan logika.[15]

Setelah Khalifah al-Ma'mûn meninggal dan digantikan oleh Putranya al-Mutawakkil, penerjemahan tidak banyak lagi dilakukan, terutama buku-buku filsafat. Bahkan al-Mutawakkil mengekang kebebasan berfikir dan menindas orang-orang yang bekerja dalam lapangan filsafat.

Karya-karya Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab begitu banyak dan beraneka ragam. Tetapi yang paling berpengaruh pada saat itu adalah karya-karya Aristoteles, khususnya logika,[16] kemudian baru karya Plato.[17]

Berdasarkan ini menjadi jelas bahwa ilmu-ilmu pengetahuan baru yang diambil dari buku-buku terjemahan sebenarnya berasal dari berbagai sumber dan budaya, seperti Yunani, Cina, India, Persia, Kristen, Yahudi, dan Zoroaster. Namun yang paling menonjol dari budaya itu

semua adalah budaya filsafat Yunani. Kemudian di antara berbagai faham filsafat Yunani yang paling berpengaruh di dunia Islam adalah filsafat Aristoteles, khususnya logikanya.

D. Beberapa Aliran Filsafat Dalam Pemikiran Islam

Untuk meneropong beberapa kecenderungan aliran dalam filsafat Islam, penulis menyajikan dua aliran yang menjadi kecenderungan sebagian besar filosof Islam, yakni aliran Peripatetik dan aliran Iluminasi. Pada umumnya gaya berfilsafat peripatetik menjadi kecenderungan para filosof Islam yang berada di wilayah barat seperti Andalusia. Sementara pada aliran Iluminasi, mereka yang mencoba memadukan filsafat Yunani dengan kebijaksanaan timur (*oriental wisdom*), pada umumnya berdiam di wilayah bagian timur seperti Persia dan Suriah.

1. Peripatetisme

Peripatetik yang dalam bahasa Arab dikenal dengan nama *al-Masyai'yyah,* berarti orang yang berjalan. Diambil dari kebiasaan Aristoteles yang selalu berjalan-jalan dalam mengajar. Filsafat peripatetik dapat kita lihat pada gejala Aristotelianisme. Para filosof Islam yang masuk dalam kategori filosof peripatetik di antaranya adalah Ibnu Bajjah (wafat 533 H/ 1138 M), Ibnu Tufail (wafat 581 H/ 1185 M) dan Ibn Rusyd (520-595 H/1126-1198 M). Abad ke-11 menjadi saksi atas munculnya sejumlah ilmuwan yang meletakkan dasar-dasar ilmiah yang *genuine*. Puncak dari perjalanan ini ada pada kelahiran kembali Aristotelianisme.

Untuk melihat corak filsafat peripatetik, ada baiknya bila kita melihat beberapa filosof yang berasal dari wilayah barat ini sekilas. Ibnu Bajjah yang dikenal *Avempace,* dalam bahasa latin telah menempatkan diri sebagai

filosof yang berdiri pada tradisi Neoplatonik-Peripatetik yang diperkenalkan oleh al-Farabi. Bagi Ibnu Bajjah, al-Farabi adalah satu-satunya guru logika, politik, dan metafisika yang berasal dari wilayah timur. Tampaknya Ibnu Bajjah memiliki hubungan yang cukup dekat dengan filosof wilayah timur yang satu ini. Hal ini dapat kita lihat juga pada karya Ibnu Bajjah yang berjudul *Tadbîr al-Mutawaḥḥid* yang mendasarkan pada pemikiran al-Farabi dengan cukup kental. Kedekatannya dengan al-Farabi yang dikenal sebagai guru kedua dalam filsafat di mana guru pertamanya adalah Aristoteles telah memberi warna tersendiri bagi metode filsafat Ibnu Bajjah.[18]

Tokoh filsafat peripatetik lainnya adalah Ibnu Tufail yang lahir di Wadi 'Asy dekat Granada. Salah satu karya yang cukup terkenal dari Ibnu Tufail adalah sebuah roman yang berjudul *Ḥayy ibn Yaqdhân*. Judul karya ini memang sama dengan dengan karya yang telah dibuat sebelumnya oleh Ibnu Sina. Dalam buku ini, Ibnu Tufail menekankan kebijaksanaan timur yang dapat diidentifikasikan sebagai tasawuf yang saat itu banyak ditolak oleh banyak filosof, termasuk Ibnu Bajjah. Melalui karyanya ini, Ibnu Tufail mengaku dapat memecahkan pertentangan yang timbul antara filsafat dan agama atau akal dan iman. Dua hal yang bertentangan ini dapat diumpamakan sebagai kebenaran internal dan kebenaran eksternal yang pada prinsipnya sebagai sama-sama kebenaran. Namun dua macam kebenaran ini tidak bisa digeneralisasikan untuk siapa saja tanpa melihat kecerdasan yang dimiliki oleh orang bersangkutan. Karena kebenaran filsafat hanya dapat dicapai oleh orang-orang khusus yang memiliki kecerdasan yang tinggi maka ia tidak bisa diberikan begitu saja kepada orang awam. Sementara kebenaran agama yang melalui kitab suci al-Qur'an yang menggunakan bahasa inderawi

dan makna-makna harfiah akan dapat dengan mudah difahami oleh orang pada umumnya (awam).

Ibn Rusyd merupakan tokoh puncak dalam aliran filsafat peripatetik. Karena perkembangan filsafat paska Ibn Rusyd sudah mengambil jalan yang lain, yakni Illuminasi. Ia lahir pada 1126 M di Kordoba dan mempelajari banyak bidang, mulai bahasa Arab, fiqh, kalam hingga kedokteran. Seorang khalifah pernah memerintahkannya untuk menjelaskan karya-karya Aristoteles karena sangat sulit untuk dipahami. Ibn Rusyd menulis komentar secara komprehensif mengenai karya-karya Aristoteles kecuali *politics*. Karya Aristoteles, *Physics, Metaphysics, De Anima, De Coelo,* dan *Analytica posteriora* dikomentari oleh Ibn Rusyd dalam tiga versi, "komentar lengkap," "komentar sedang," dan "komentar singkat." Karya-karya Ibn Rusyd yang lebih orisinal dapat kita baca pada polemiknya dengan Imam al-Ghazali tentang kesesatan para filosof pada *Tahâfut al-Tahâfut* (kerancuan dari buku *Tahâfut* karya al-Ghazali). Atau pada *Fashl al-Maqâl* dan *al-Kasyf 'an Manâhij al-'Adillah* yang menyerang teologi al-Asy'ary dan menjelaskan hubungan filsafat dan agama yang sangat hangat pada saat itu.[19]

Dalam perdebatannya dengan para teolog mengenai penciptaan, Ibn Rusyd banyak diinspirasikan oleh pandangn Aristoteles. Menurut Ibn Rusyd, 'penciptaan' merupakan tindakan menggabungkan materi dengan bentuk atau teraktualisasinya potensi menjadi aktus. Jadi penciptaan bukanlah sesuatu yang berasal dari ketiadaan (*creatio ex nixilo*). Pandangan Ibn Rusyd yang ia petik dari buah pikiran Aristoteles ini berimplikasi pada proses tergabungnya bentuk dengan materi. Tuhan dalam hal ini menjadi pencipta unsur-unsur dari gabungan itu sendiri, yang tak lain adalah alam semesta. Pengabungan ini dapat

berlangsung secara terus-menerus atau sekaligus. Bagi Ibn Rusyd, hanya penciptaan yang terus-menerus (*ihdâts dâ'im*), seperti yang ia katakan dalam *Tahâfut al-Tahâfut* yang layak bagi penciptaan alam.[20]

2. Illuminasionisme

Filsafat Iluminasi yang dalam bahasa Arab disebut dengan *Hikmah al-Isyrâq* dapat kita ikuti jejaknya mulai dari al-Maqtul Syihab al-Din al-Suhrawardi. Ia lahir di Aleppo, Suriah pada 1154 dan dihukum mati oleh Shaladin pada 1191 atas tuduhan kafir seperti yang diklaim oleh para teolog dan fuqaha.[21] Dalam banyak risalah, al-Suhrawardi menyatakan bahwa pendapat-pendapatnya sesuai dengan metode peripatetik konvensional yang ia sebut sebagai metode diskursif yang baik.[22] Namun metode tersebut tidak lagi memadai bagi mereka yang berusaha mencari Tuhan atau bagi yang ingin memadukan metode diskursif dengan pengalaman batin sekaligus. Menurut al-Suhrawardi, agar dapat melakukan tugas ini, seseorang dapat mengambil jalur filsafat iluminasi atau *Hikmah al-Isyrâq*.[23]

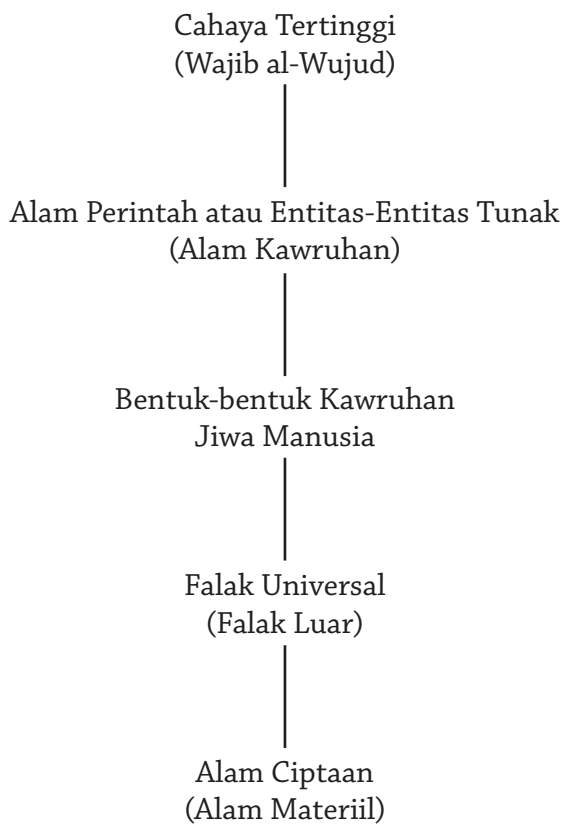
Inti dari ajaran *Hikmah al-Isyrâq* al-Suhrawardi adalah tentang sifat dan pembiasan cahaya. Cahaya ini, menurutnya, tidak dapat didefinisikan karena merupakan realitas yang paling nyata dan yang menampakkan segala sesuatu. Cahaya ini juga merupakan substansi yang masuk ke dalam komposisi semua substansi yang lain. Segala sesuatu selain "Cahaya Murni" adalah zat yang membutuhkan penyangga atau sebagai substansi gelap. Objek-objek materil yang mampu menerima cahaya dan kegelapan sekaligus disebut *barzakh*.

Dalam hubungannya dengan objek-objek yang berada di bawahnya, cahaya memiliki dua bentuk, yakni cahaya yang terang pada dirinya dan cahaya yang menerangi

yang lain. Cahaya yang terakhir ini merupakan penyebab tampaknya segala sesuatu yang tidak bisa tidak beremanasi darinya. Di puncak urutan wujud terdapat cahaya-cahaya murni yang membentuk anak tangga menaik. Pada bagian tertinggi dari urutan anak tangga ini disebut Cahaya di atas Cahaya yang menjadi sumber eksistensi semua cahaya yang ada di bawahnya, baik yang bersifat murni maupun campuran. Oleh al-Suhrawardi cahaya ini juga disebut Cahaya Mandiri, Cahaya Suci, atau *Wâjib al-Wujûd*.

Filosof yang juga banyak diinspirasikan oleh *Hikmah al-Isyrâq* al-Suhrawardi namun kemudian memodifikasinya ajaran tersebut sedemikian rupa sehinga menjadi *'ilm al-hudlûri* (*knowledge by presence*) adalah Mulla Shadra. Mulla Shadra lahir di Syiraz, Persia pada tahun 1572 dan belajar pada guru-guru Isyraqi yang pada saat itu sedang menggejala di dalam tradisi filsafat Persia. Karya yang menjadi *magnum opus* Mulla Shadra adalah *Hikmah al-Muta'âliyah* (hikmat transendental) yang lebih dikenal dengan *al-asfar al-arba'ah* (empat perjalanan). Empat perjalanan yang dimaksud oleh Mulla Shadra dikemukakan dalam *al-asfar al-arba'ah* sebagai berikut: pertama perjalanan dari makhluk menuju Tuhan, kedua perjalanan menuju Tuhan melalui bimbingan Tuhan, ketiga perjalanan dari Tuhan menuju makhluk melalui bimbingan Tuhan, dan yang keempat adalah perjalanan di dalam makhluk melalui bimbingan Tuhan.

Berikut ini penulis tampilkan diagram yang menggambarkan bagaimana Mulla Shadra melanjutkan tradisi *isyrâqi* yang ada sebelumnya:



Salah satu pemikiran Mulla Shadra yang sampai kini masih fenomenal dalam tradisi filsafat di Persia adalah tentang *'ilm al-ḥudlûri* atau *knowledge by presence*. Ilmu ini biasanya dipertentangkan dengan *knowledge by representation* (*'ilm al-ḥushûli*). Menurut Mulla Shadra perbedaan antara *'ilm al-ḥudlûri* dengan *'ilm al-ḥushûli* ada pada hubungan antara subjek penahu dengan objek yang diketahui. Dalam *'ilm al-ḥushûli* (*knowledge by representation*), hubungan antara subjek dengan objek jelas terpisah sehingga ada konsep dualisme di dalamnya.

Sementara pada *'ilm al-hudlûri* (*knowledge by presence*) dualisme itu hilang. Yang ada adalah kesatuan antara subjek penahu dan objek yang diketahui.[24] Salah seorang pakar *'ilm al-hudlûri* kontemporer, Mehdi Ha'iri Yazdi menulis sebuah buku khusus tentang *'ilm al-hudlûri* dalam *The Prisnciple of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*.[25]

E. Pemikiran Rasional Falsafi di Dunia Islam

Secara garis besar dapat dikatakan bahwa dunia pemikiran Islam itu terpetakan dalam tiga kelompok yaitu; kalam, filsafat, dan tasawuf,[26] yang dari ketiga hal itu melahirkan cabang pemikiran falsafi lagi seperi sastra, balaghah, nahwu, ushul fiqh, yurisprudensi, dan sejenisnya.[27]

Teologi Kalam, berawal dari isu tentang keabsahan pengganti Nabi, atau siapakah khalifah yang paling sah memimpin setelah Nabi wafat? Dari sinilah muncul perbedaan yang pada akhirnya melahirkan aliran-aliran seperti Syi'ah, Khawarij, Murji'ah, Qodariyyah dan Jabbariyyah, serta pada perkembangan berikutnya muncul Mu'tazilah (Neo Qodariyyah).[28]

Konflik politik yang muncul pada abad ke-7 ini berimplikasi pada teologis. Artinya kelompok yang bertikai terdorong untuk "menciptakan" dalil kebenaran bagi kelompoknya dan memojokkan kelompok lain. Dalil-dalil justifikasi ini, mereka cari dalam filsafat, seperti logika Aristoteles, filsafat Sokrates, dan Plato sebagai alat perdebatan dan memperkuat argumen.[29] Lebih dari itu, kecenderungan pendapat resmi golongan pun, seperti Qodariyah (Mu'tazilah) dengan kehendak bebasnya (*free will*), Jabariyyah (*Determinis*) dengan statisnya, itu semua merupakan hasil dari interaksi filsafat Yunani.[30]

Kemudian pendapat Mu'tazilah tentang sifat-sifat Tuhan itu condong pada pendapat para filosof seperti Aristoteles dan Plotinus yang menekankan keabsolutan "Keesaan" dan "Kesederhanaan" Tuhan.[31]

Kelompok selanjutnya yang meramaikan kancah pemikiran Islam adalah para filosof murni, yang disebut juga filosof paripatetik. Artinya para filosof yang bersumber dan mengembangkan pemikiran Aristoteles.[32] Seorang filosof paripatetik Arab yang pertama kali menjadi pelopor dalam dunia Islam adalah al-Kindi. Dia tidak hanya mendalami filsafat Yunani, tetapi juga menguasai studi mengenai agama India, Chaldean, dan Harran.[33] Ia bercorak Arostotelian dalam metafisika[34] dan Stoik dalam etika.[35] Kemudian filosof muslim berikutnya adalah Abu Bakar al-Razi yang bercorak Platonik[36] dengan sedikit sisipan dari agama Harran dan Mani'. Selanjutnya al-Farabi[37] yang bercorak Neoplatonisme Islam, Ibnu Sina yang meneruskan tradisi Neoplatonisme Islam al-Farabi,[38] dan Ikhwan al-Shafa[39] yang banyak mengambil Madzhab Pythagoras.

Pada masa berikutnya, setelah adanya penolakan sebagian kalangan terhadap filsafat, filsafat Islam mengalami kebangkitannya di Andalusia di bawah naungan Bani Umayyah, dan memunculkan filosof muslim terkenal seperti Ibnu Bajjah,[40] Ibnu Thufail, dan Ibnu Rusyd.[41]

Para filosof muslim tersebut kenyataannya memang mengambil budaya Yunani-Hellenistik, tetapi mereka juga berusaha mensingkronkannya dengan ajaran-ajaran Islam yang berpusat pada al-Qur'an.

Kelompok ketiga yang meramaikan dunia pemikiran Islam adalah, para sufi (tasawuf). Faham-faham yang dianut oleh para sufi, disadari atau tidak ada yang merupakan bagian atau faham dalam tradisi filsafat Yunani. Ini bisa

dilihat dari pendapat al-Gazali yang tertuang dalam *Misykât al-Anwâr*, yang mengatakan bahwa malaikat hanya tunduk pada Wujud Tertingi, yaitu Dzat yang menciptakan lelangit, falak-falak yang menjulang tinggi atau Dzat (Wujud) yang mentransendensikan segala yang hanya terbayang oleh orang-orang yang belum sampai di tujuan. Faham ini bertumpu pada kosmologi Neoplatonik, atau mirip dengan konsep "Yang Esa" dari Plotinus yang mengatakan Wujud Esa ini berada di luar jangkauan nalar manusia meskipun tetap dalam "lingkaran" wujud.[42]

F. Penutup

Kebebasan berfikir dan semangat rasionalisme yang telah diajarkan oleh Islam menjadikan pupuk subur bagi tumbuh dan berkembangnya filsafat Islam. Filsafat Islam yang pada awalnya berasal dari Yunani, mendapatkan lahan subur di Islam, sehingga berkembang lebih pesat lagi. Berkembangnya filsafat Yunani di dunia Islam tiada lain karena pada dasarnya Islam adalah agama rasional dan agama yang memberikan kebebasan akal untuk berekspresi, sehingga filsafat Yunani yang bersifat rasional semakin tumbuh subur dan berkembang di dunia Islam.

Pada akhirnya, filsafat Yunani telah mengalami "Islamisasi" di dunia Islam dan melahirkan filsafat Islam yang mempunyai corak baru dari sebelumnya. Filsafat Islam memunculkan aliran paripatetik dan illuminisme. Sedangkan pemikiran falsafi juga mempengaruhi pada kalam, fiqh, dan tasawuf.

End Note:

1 Menurut al-Farabi dalam *Taḥshîl al-Sa'âdah* yang dinukil oleh Fu'ad al-Ahwani, bahwa Filsafat pada zaman dahulu itu milik orang-orang Kaldan, penduduk Iraq. Lantas berpindah ke Mesir, dan baru ke Yunani. Beberapa tahun kemudian, ilmu tersebut pindah pada bangsa Suryani, dan selanjutnya pada orang-orang Arab. Dan filsafat pindah ke tangan orang Arab setelah Islam. Lihat Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam,* pent. Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, t.th.), hlm. 2.

2 Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis,* pent. Zaimul Am. (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 1. Masyarakat Yunani (Grik) pada awalnya mempunyai mitos, cerita-cerita takhayul, dan fantasi kehidupan. Tetapi yang mengagumkan adalah angan-angan yang indah-indah itu menjadi dasar untuk mencari pengetahuan yang semata-mata ingin tahu saja. Jadi keistimewaan masyarakat Yunani Kuno pada waktu itu adalah rasa ingin tahunya yang besar. Pertanyaan yang timbul pertama kali adalah rahasia alam besar ini (makrokosmos), kemudian rahasia alam kecil (mikrokosmos) yaitu hati, dan kebenaran. Dari sini mereka selalu berusaha untuk mendapatkan jawaban dan mengungkap rasa penasarannya terhadap alam ini. Lihat, Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani.* (Jakarta: Tintamas, 1986), hlm. 6-7.

3 Tercatat nama-nama besar filosof lahir dari Yunani. Filosof Yunani pertama tercatat bernama Thales, Anaximandros, dan Anaximenes, yang terkenal dengan sebutan filosof alam pertama. Empedokles, Anaxagoras, Leukippos, dan Demokritos, terkenal sebagai filosof alam periode berikutnya. Kemudian

Herakleitos, Parmenides, Xenophanes, Zeno, dan Mellisos juga termasuk filosof Yunani awal. Dan yang paling terkenal, lagi banyak memperoleh pengaruh di seluruh dunia adalah Sokrates, Plato dan Aristoteles, yang disebut hidup pada periode Yunani klasik. *Ibid*.

4 Proses Hellenisme mengalami tiga tahap dan masing-masing memiliki ciri tersendiri. *Pertama,* masa empat abad sebelum masehi sampai pertengahan abad pertama sebelum masehi. Aliran-aliran yang terdapat pada masa ini adalah Stoa, Epicure, Skeptis, dan Elektika Pertama. *Kedua,* masa pertengahan abad pertama sebelum masehi sampai pertengahan abad tiga masehi. Aliran yang terdapat pada masa ini adalah Paripatetik terakhir, Stoa baru, Epicure baru, Pythagoras, dan filsafat Yahudi dan Plato. *Ketiga,* masa dari abad tiga masehi sampai pertengahan abad keenam di Bizantium dan Roma, atau sampai pertengahan abad ketujuh atau delapan di Iskandariyyah dan Timur Dekat. Pada masa ini aliran yang ada adalah Neo Platonisme, Iskandariyyah, dan filsafat Asia kecil. Lihat, Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*. (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 30-31.

5 Hal ini bisa dilihat dari bukti naskah penting filsafat yang diarabkan dari bahasa Suryani adalah karya Plotinus, *Enneads*. Karya ini sendiri sebenarnya dikumpulkan dan disusun oleh murid Plotinus yaitu Phophyry, namun penerjemah kitab ini Abd al-Masih bin Na'imah, secara keliru sering menisbatkan kitab ini pada Aristoteles. *Ibid*. hlm. 8.

6 Selain Iskandariyyah dan Jundisapur, filsafat masuk ke dunia Timur juga melalui pusat-pusat studi bahasa, sastra, dan teologi Yunani yang berkembang di Suriah

bagian utara dan dataran tinggi Irak pada abad ke-7 dan 8. Antara lain di Antioch, Harran, Edessa, Qinesrin, dan Nisibin. Di kota-kota tersebut para ilmuan yang pintar berbahasa Suryani memusatkan perhatian pada penerjemahan karya-karya teologis Yunani yang berasal dari Iskandariyyah ke dalam bahasa Suryani. Lihat, Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat,* hlm. 2.

7 *Ibid*.

8 *Ibid,* hlm. 7.

9 Jamîl Shalîbâ, *Al-Falsafah Al-'Arabiyah,* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973), hlm. 96; Frederick Meyer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*, hal. 391, American Book Company, 1950.

10 Setidaknya ada dua motivasi yang mendorong gerakan penerjemahan yang sudah dimulai sejak zaman Bani Umayyah dan kemudian menemukan puncaknya pada dinasti Bani 'Abbasiyah. Pertama motivasi praktis dan kedua motivasi kultural. Pada motivasi yang pertama (*bâ'its 'amali*), ada kebutuhan pada bangsa Arab saat itu untuk mempelajari ilmu-ilmu yang berasal dari luar Islam. Pengetahuan-pengetahuan tersebut secara praktis dapat membantu meringankan urusan-urusan yang berkenaan dengan hajat hidup umat Islam ketika itu. Yang dimaksud dengan pengetahuan-pengetahuan luar yang dibutuhkan oleh umat Islam saat itu adalah seperti ilmu-ilmu Kimia, kedokteran, fisika, matematika, dan falak (astronomi). Ilmu-ilmu ini secara praktis memang langsung berhubungan dengan hajat hidup umat Islam dalam menyelesaikan masalah-masalah seperti penentuan waktu Shalat, hukum faraidl (pembagian harta waris), masalah kesehatan dan lain sebagainya. Motivasi yang kedua adalah motivasi kultural (*bâ'its tsaqâfi*). Ada

kebutuhan pada masyarakat Islam untuk mempelajari kebudayaan-kebudayaan Persia, Yunani untuk menguatkan sistem hukum Islam dan menangkal aqidah yang datang dari luar Islam. Ketika terjadi gelombang kebudayaan luar dalam dunia Islam yang meliputi aqidah kaum Majusi (penyembah api) dan kaum Dahriah, kekhalifahan 'Abbasiyah menganggap perlu bagi kaum muslim untuk mempelajari ilmu-ilmu logika serta sistem berpikir rasionalis lainnya untuk menangkal aqidah yang datang dari luar itu . Lihat, Jamîl Shalîbâ, *al-Falsafah al-'Arabiyyah*.

11 Yegane Shayegan, "The Transmitions of Greek Philosophy to the Islamic World," dalam *History of Islamic Philosophy,* Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, ed. Vol. 1 (London and New York: Routledge, 1996), 89-102.

12 Majid fakhry, *Sejarah,* 33; idem, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 8-9.

13 Jamîl Shâlîbâ, *Târîkh,* 96.

14 Menurut Ibn al-Nâdim, salah satu sebab mengapa Khalifah al-Ma'mûn begitu menggandrungi ilmu pengetahuan khususnya filsafat Yunani sehingga terjadi *booming* penerjemahan pada masa pemerintahannya, adalah karena mimpi. Diceritakan suatu saat ketika tidur, Khalifah didatangi oleh seorang yang putih kulitnya, luas jidatnya, dan bersinar matanya. Khalifah bertanya: "Siapa kamu?" Orang itu menjawab: "Aku Aristoteles." Khalifah sangat gembira dan mengajukan pertanyaan: "Apa yang baik itu?" Aristoteles menjawab: "Sesuatu yang baik menurut akal." Khalifah bertanya lagi: "Selanjutnya menurut apa?" Aristoteles menjawab: "Sesuatu yang baik

menurut syara'." Khalifah bertanya lagi: "Selanjutnya menurut apa?" Aristoteles menjawab: "Sesuatu yang baik menurut orang banyak." Khalifah bertanya lagi: "Selanjutnya menurut apa?" Aristoteles menjawab: "Tidak ada lagi." *Ibid*, 119.

15 Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat,* 43.

16 Karya-karya Aristoteles merupakan buku-buku favorit yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, sehingga mencapai lebih dari 36 buah. Oleh karenanya tidak mengherankan, kalau filsafat Aristoteles, khususnya logika, banyak mempengaruhi umat Islam pada waktu itu. Karangan-karangan Aristoteles yang diterjemahkan di antaranya adalah: Buku *Categorie* yang diterjemahkan menjadi *al-Maqûlât,* oleh Ibn al-Muqaffâ, kemudian diterjemahkan lagi oleh Hunayn bin Ishâq, dan disempurnakan oleh Yahyâ bin Adi. Selanjutnya al-Fârâbi mensyarahi *al-Maqûlât* dengan canggih dan Ibn Sînâ juga menulis tentang tujuan *al-Maqûlât*. *De Interpretatione* diterjemahkan menjadi *al-'Ibârat,* oleh Ibn al-Muqaffâ, kemudian diterjemahkan sekaligus diringkas oleh Hunayn bin Ishâq. Selanjutnya al-Fârâbi termasuk filosof muslim yang banyak menguraikan buku ini, *Analytica Priora* diterjemahkan menjadi *Tahlîl al-Qiyâs,* oleh Ibn al-Muqaffâ, kemudian disyarahi lagi oleh Abû Bisyr Mata, al-Kindi, al-Fârâbi, al-Jurjâni, dan Matius, *Analytica Posteriora* diterjemahkan menjadi *al-Burhân* oleh Matius bin Yûnus, dan diterjemahkan ulang oleh Hunayn bin Ishâq dari bahasa Suryani, dan diberi ulasan oleh al-Kindi dan al-Fârâbi, *Topica* diterjemahkan menjadi *al-Jadal* oleh Yahyâ Ibn Adi dan Abû Utsmân al-Dimsyaqi dari bahasa Suryani, *De Sophisticis Elenchis* diterjemahkan menjadi *al-Hikmah*

al-Munawwaḥah oleh Hunayn bin Ishâq dan kemudian disyarahi oleh al-Fârâbi, *Rhetorica* diterjemahkan menjadi *al-Khithâbah* oleh Hunayn bin Ishâq dan diberi ulasan oleh al-Fârâbi, *Poetica* diterjemahkan menjadi *al-Syi'r* oleh Hunayn bin Ishâq. Lihat Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan 2002).

17 Karya-karya Plato agak sukar untuk difahami karena gaya yang dipakai dalam mengutarakan ide-ide dengan dialog yang berpindah-pindah dari satu tema ke tema lain. Ini mengakibatkan sulit untuk mensistematisasikan karya-karya tersebut. Adapun buku-buku Plato yang berhasil diterjemahkan ke dalam bahasa Arab adalah Buku *Timaeus,* merupakan buku tentang ilmu-ilmu fisika, Buku *Phaedo*, tentang jiwa dan keabadiannya sesudah mati, Buku *Phaedrus*, tentang cinta, Buku *Politicus* dan *Laws*, tentang politik dan hukum tata Negara, Buku *Thaetetus*, *Cratylus*, *Sophistes* dan *Parmenides*, tentang syarat-syarat pengetahuan dan pertaliannya dengan yang abstrak, termasuk Tuhan. Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat,* 43.

18 Salah satu pemikiran Ibnu Bajjah adalah tentang empat tipe makhluk spiritual. Tipe *pertama* adalah bentuk-bentuk dari benda-benda langit (*forms of the heavenly bodies*) yang sama sekali bersifat immateriil. Ibnu Bajjah menyamakan tipe ini dengan akal-akal terpisah (*separate intelligences*) yang dalam kosmologi Aristotelian dan Islam diyakini sebagai penggerak benda-benda langit. Tipe *kedua* adalah akal capaian (*mustafad*) atau akal aktif yang juga bersifat immateriil. Tipe *ketiga* adalah bentuk-bentuk materiil

yang diabstraksikan dari materi. Sedangkan tipe yang *keempat* adalah representasi-representasi yang tersimpan dalam tiga daya jiwa: *sensus communis*, imajinasi dan memori. Seperti bentuk-bentuk materiil, bentuk-bentuk ini juga dinaikkan ke tingkat spiritual melalui fungsi abstraktif yang terdapat pada jiwa manusia. Puncak dari fungsi abstraktif ini ialah pemikiran rasional. Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, (Jakarta: Paramadina, 2002), hal. 235.

19 Paparan tentang perpaduan agama dan filsafat dikemukakan dalam Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fî mâ bain al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, ed. M. Emara (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972): Ibn Rusyd, Mendamaikan Agama dan Filsafat, terj. Ahsin Wijaya (Yogyakarta: Tsawrah Institute, 2005).

20 Ibn Rusyd membangkitkan gairah intelektual dengan pendekatan filosofis-rasional, yang kemudian diadopsi oleh Barat sebagai jalan menuju pencerahan. Aspek rasionalitas filsafat Aristoteles mencapai puncaknya pada Ibn Rusyd. Ibn Rusyd membalas balik kritik Al-Ghazali, dan mencoba mensucikan filsafat. Beliau diakui sebagai murid Aristoteles termurni di antara para filosof muslim. Kontribusi utamanya Ibn Rusyd terhadap filsafat Islam adalah, *pertama*, tesisnya tentang ragam jalur untuk mencapai kebenaran yang sama. Semua jalur yang dipakai sama-sama bisa diterima, dan didasarkan pada teori makna (*the theory of meaning*) yang sangat rasional dan kaya pemikiran. *Kedua*, Ibnu Rusyd berusaha memadukan antara filsafat dan agama setelah Al-Kindi. Kedua filosof muslim di atas berserta filosof lainnya membalikkan pandangan Al-Ghazali yang mengatakan bahwa agama

dan filsafat bertentangan. Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung: Mizan, 2001).

21 Nama panjangnya, Suhrawardi Yahyā bin Habasy bin Amīrak Ab al-Futūh. Lahir di Suhraward, Iran pada tahun 1155. Di antara sekian karyanya yang melimpah adalah *at-Talwīḥāt* (buku tentang isyarat-isyarat), *al-Muqāwwamāt* (buku tentang perlawanan-perlawanan), *al-Muthārahāt* (buku tentang perdebatan-perdebatan), *Ḥikmah al-Isyrāq* (Teosofi dari cahaya Timur) dan masih banyak lagi. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination; a Study of Suhrawardi`s Ḥikmah al-Isyrāq*, (Georgia: Scholarrs Press, t.th.) 15. Lihat juga Henry Corbin, "Sohraward, Shihab al-Din Yahya," dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), 486. Lihat juga, Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi, Filsafat Isyrāq Suhrawardi asy-Syahīd*, (Yogyakarta: Adab Press, 2003), 25.

22 Syuhrawardi adalah konseptor aliran *isyrâqi* atau filsafat iluminasi, dan dia mencoba memadukan antara tradisi mistis dan filsafat Peripatetik. Dia melihat pengetahuan sejati terjadi ketika kita diiluminasi oleh Sumber Cahaya dan Sumber Realitas itu. Menurutnya, hal ini tidak bertolak-belakang dengan filsafat Peripatetik yang juga dianggap sebagai pemikiran *shaḥîḥ* dalam terhadap pengetahuan konseptual. Hanya saja, bagi dia, filsafat iluminasi sanggup bergerak lebih jauh melebihi filsafat Peripatetik dengan menyodorkan pembuktian dan penerimaan pengetahuan secara lebih sempurna. Suhrawardi menganggap metode definisi Perepatetik sebagai cara yang tidak valid untuk memperoleh pengetahuan.

Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* hlm. 11

23 Bagi Suhrawardi, tujuan yang ingin dicapai dalam epistemologi illuminasi adalah jenis pengetahuan yang *unqualified*, yaitu yang diketahui melalui kepastian (*yaqîn*), dengan menggabungkan antara pengetahuan dengan esensi semata dan pengetahuan dengan bentuk-bentuk abadi yang tidak berubah. Lihat, Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, (Bandung : Zaman Mulia Wacana, 1998), hlm. 127; Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam,* hlm. 11.

24 Mulla Shadra *Kitāb Al-Asfār*. (Teheran: t.t.p., 1964).

25 Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudluri Prinsip-Prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam dari Suhrawardi via Wttgenstein*, alih bahasa Ahsin Muhammad, cet.1 (Bandung: Mizan, 1994).

26 Ketiga macam ruang lingkup pemikiran falsafi Islam tersebut, telah diakui oleh para ulama. Seperti halnya Majid Fakhry, Ibrahim Madhkour juga membagi pemikiran falsafi Islam menjadi tiga kelompok, yaitu kalam, filsafat murni, dan tasawuf. Pemikiran falsafi kalam diwakili oleh golongan Syi'ah, Ahl al-Sunnah, Khawarij, Murji'ah, dan Mu'tazilah. Sedangkan filsafat murni disebut juga filsafat peripatetik Arab, atau aliran filsafat yang bersumber dari Aristoteles, kemudian mengalami perpaduan dengan tradisi Arab-Islam. Selanjutnya pemikiran falsafi di lingkungan tasawuf diwakili oleh Suhrawardi, Ibnu Arabi, Fariduddin al-Attar, Jalal al-Din al-Rumi, Mulla Sadra, dan lainnya. Yang jelas mereka digolongkan dalam pengembang tasawuf falsafi. Lihat. Ibrahim Madkhour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,* pent. Yudian Wahyudi Asmin. (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 3-4. Juga lihat,

M. Sharif. *Al-Fikr al-Islami: Manabi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, t.th.), hlm. 113.

27 al-Mutanabbi' (965 M) dan Abu al-'Ala al-Ma'ari (1050 M) adalah seorang penyair yang memoles syair-syairnya dengan filsafat, kemudian Abu Hayyan (1010 M), Qudamah bin Ja'far (948 M), dan Abd al-Qadir al-Jurjani (1078 M) adalah para sastrawan yang yang membangun fondasi kesusastrawanan dengan logika dan pemikiran filsafat. Lihat Ibrahim Madkhour, *Aliran dan Teori,* hlm 4. Kemudian dalam pemikiran Islam, ada cabang ilmu yang banyak menggunakan logika pemikiran, khususnya logika Aristoteles yaitu *ushul al-fiqh*. Menurut Fuad al-Ahwani, ushul al-fiqh memang merupakan produk asli umat Islam, yaitu produk al-Syafi'i, namun demikian dalam perkembangannya tetap terpengaruh oleh tradisi Yunani, khususnya *mantiq Aristo*. Ini bisa dilihat dengan jelas dari kaidah dasarnya yang keempat, yaitu *qiyâs* (*comparasion*). Bahkan ushul al-fiqh, menurut Ali Sami' Nasyar lebih diprioritaskan dibandingkan kalam dalam pembahasan hubungan dengan tradisi Yunani khususnya logika Aristoteles. Ahmad Fuad al-Ahwani. *Filsafat Islam*. terj. Team Pustaka Firdaus. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 31. Juga lihat, Ali Sami al-Nasyar. *Manâhij al-Baḥtsi 'ind Mufakkiri al-Islâmy: Naqdu al-Muslimîn li Mantiq al-Aristo.* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947), hlm. 55. Juga lihat Mustafa 'Abd al-Raziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah,* (Kairo: Dar al-Nahdlah, 1944), hlm. 27.

28 Disarikan dari Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI Press,

1986. hlm. 1-10. Juga lihat. Ahmad Hanafi, *Theology Islam: Ilmu Kalam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 6-12.

29 Mu'tazilah mengambil metode filsafat Sokrates, yang menekankan pengertian-pengertian terhadap segala hal. Metode ini diambil Mu'tazilah dalam mengklasifikasikan sifat-sifat Allah menjadi pengertian-pengertian agar jelas dan mudah difahami. Kemudian logika Aristoteles (*al-mantiq al-Aristo*) juga menjadi alat utama untuk melakuan perdebatan-perdebatan (*alat al-jidâl*). Selanjutnya teori *al-kalâm al-nafsi* yang dikemukakan oleh al-Asy'ari, dekat sekali dengan ajaran filsafat Plato. Lihat, *Ibid,* hlm 86.

30 Kontroversi tentang konsep *qodar* (taqdir) yang diperdebatkan oleh ahli kalam misalnya, diduga kuat sekali terpengaruh oleh filsafat Yunani dan teologi Kristen. Sebuah risalah yang konon berasal dari Theodore Abu Qurroh, Uskup Harran, dan murid Santo John dari Damaskus, melaporkan adanya perdebatan antara seorang muslim Sarasen dan penganut agama Kristen. Kabarnya penganut Kristen itu mendukung faham takdir, sedangkan muslim menolaknya. Sumber-sumber Arab lain semisal *al-Milal wa al-Nihal* karya al-Syahrastani, juga banyak menyebutkan serangkaian diskusi yang terjadi antara Ma'bad al-Juhaini, pelopor gerakan qadariyyah, dan Saswan, cendekiawan Kristen asal Irak. Lihat, al-Syahrastani, Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal,* (Kairo: Dar al-Nahdloh, 1968), hlm. 78. Juga lihat Majid Fakhry. *Sejarah Filsafat*. Hlm. 17.

31 Lihat, *Ibid*. hlm. 18.

32 Paripatetik adalah aliran yang yang bersumber pada Aristoteles, walaupun berbeda dari Aristoteles dalam sebagian hal. Ada paripatetik Yunani klasik yang

didirikan oleh murid-murid pertama Aristoteles. Kemudian dilanjutkan oleh paripatetik Iskandariyah yang dimunculkan oleh tokoh-tokoh Iskandariyyah, walaupun bercampur aduk dengan neoplatonisme yang ditandai dengan sinkretisme antara Plato dan Aristoteles.

33 *Ibid,* hlm. 26.

34 Meskipun al-Kindi banyak terpengaruh oleh Aristoteles, namun tidak membatasi peran filsafat pada pemikiran abstrak semata-mata. Sebagai muslim yang baik, dia meyakini peran penting filsafat dalam mendampingi agama. Kebenaran yang dicari para filosof tidak berbeda dengan kebenaran yang disampaikan para Nabi. Bagi al-Kindi, kebenaran yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, itu bisa dibuktikan melalui pijakan-pijakan rasional. *Ibid,* hlm. 27.

35 Ini bisa dilihat dari komentar al-Kindi tentang keteraturan dan keindahan universal pada semua ciptaan dan cara Tuhan mencipta manusia sebagai inti ciptaan. Pendapat al-Kindi sama dengan kaum Stoik yang melukiskan manusia sebagai *mikrokosmos*, yang merupakan inti dan perumpamaan kecil alam besar (*macrokosmos*). Menurut al-Kindi pendapat kaum Stoik ini sama dengan ajaran Nabi Muhammad. *Ibid,* hlm. 32.

36 Al-Razi adalah kampium Platonisme Islam. Dari beberapa judul karyanya yang hilang, seperti *Metaphysics According to Plato's View, Metaphysics According to Socrates's View, Comentary on the Timaeus,* dan lainnya, tampak sekali bahwa Razi mempunyai kecenderungan platonis yang pekat. *Ibid,* hlm. 36.

37 Tiga bidang studi yang memikat al-Farabi ialah

logika, filsafat politik, dan metafisika. Dalam bidang logika, dia banyak menulis komentar dan parafrase atas kumpulan karya logika Aristoteles yang dikenal dengan *Organon, Rethoric,* dan *Poetics* yang menjadi bagian *Organon* dalam tradisi Suryani dan Arab. Sedangkan posisi al-Farabi dalam sejarah filsafat Islam adalah filosof yang berusaha melempangkan jalan bagi pengembangan studi filsafat di kemudian hari. *Ibid,* hlm. 46.

38 Ibnu Sina terbukti telah berhasil mengembangkan tema-tema dasar Neoplatonik yang dibayangkan oleh pendahulunya, dengan perkecualian soal politik. Namun, diksi Ibnu Sina jauh mengungguli al-Farabi dalam hal keindahan atau ketandasan. Ibnu Sina pada waktu itu selalu dikaitkan dengan neoplatonisme Islam. *Ibid*. Hlm. 54.

39 Ikhwan al-Shafa adalah kelompok rahasia bermadzhab Isma'iliyah yang pertama kali muncul di Basrah. Dari sana, faham ini menyebar ke seantero dunia. Kelompok ini, dipandegani oleh enam orang ulama, namun yang paling terkenal ialah Abu Sulaiman al-Basti atau al-Maqdisi. Ia bertugas merangkum semua pandangan paguyuban dalam sebuah ensiklopedi orisinil yang mencakup semua pengetahuan filosofis, dan berintikan matematika. Ensiklopedi *Rasâ'il Ikhwân al-Shafâ* ini terdiri atas 51 risalah yang dilengkapi dengan ihtisar di bagian akhirnya. *Ibid,* hlm 63-64.

40 Ibnu Bajah lahir di Saragossa menjelang akhir abad ke-11, dan meninggal pada usia muda, tahun 1138. Adapun Kontribusi Ibnu Bajah bagi filsafat adalah sebuah parafase tentang fisika Aristoteles (*Paraphase of Aristotle's Physics*), pokok-pokok fikiran al-Farabi dalam logika (*Tadbîr al-Mutawahhid*), dan E*pitle on*

Conjuction. Sejak semula Ibnu Bajah menempatkan diri di tengah arus utama tradisi Neoplatonik-Paropatetik yang mula-mula dikenalkan oleh al-farabi. *Ibid,* hlm. 99-100.

41 Sumbangan Ibnu Rusyd dalam bidang filsafat, kedokteran dan teologi sangatlah banyak dan hanya dapat disejajarkan dengan al-Farabi, Ibnu Sina, dan dua tokoh Timur yang menyainginya. Meskipun demikian Rusyd lebih unggul dalam tiga masalah fundamental, yaitu kemahirannya menguraikan dan menafsirkan pemikiran Aristoteles, kontribusinya terhadap yurisprudensi, dan sumbangannya yang signifikan pada bidang teologi. *Ibid,* hlm. 108.

42 *Ibid,* hlm. 92.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Hanafi, *Theology Islam: Ilmu Kalam,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1974).

Ahmad Fuad al-Ahwani, *Filsafat Islam,* pent. Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, tt).

Ahmad Fuad al-Ahwani. *Filsafat Islam.* terj. Team Pustaka Firdaus. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1996).

Ali Sami al-Nasyar. *Manahij al-Bahsi 'ind Mufakkiri al-Islamy: Naqdu al-Muslimin li Mantiq al-Aristo.* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arabi, 1947).

Frederick Meyer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy*

Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan,* (Jakarta: UI Press, 1986).

Henry Corbin, "Sohraward, Shihab al-Din Yahya", dalam Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967).

Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination; a Study of Suhrawardi`s Hikmah al-Isyrāq*, (Georgia: Scholarrs Press, tt).

Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, (Bandung : Zaman Mulia Wacana, 1998).

Ibn Rusyd, *Mendamaikan Agama dan Filsafat*, terj. Ahsin Wijaya (Yogyakarta: Tsawrah Institute, 2005).

Ibnu Rusyd, *Fashl al-Maqal fi ma bain al-Hikmah wa al-Syariah min al-Ittishal*, ed. M. Emara (Kairo:Dar al-Ma'arif, 1972):

Ibrahim Madkhour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam,*pent.

Yudian Wahyudi Asmin. (Jakarta: Bumi Aksara, 1995).

Jamil Shaliba, *Al-Falsafah Al-'Arabiyah,*(Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1973)

M. M Sharif. *Al-Fikr al-Islami: Manabi'uhu wa Atsaruhu*. Mutarjim Ahmad Syalaby, min *Muslim Thought Its Origin and Achievement*. (Mesir: Maktabah al-Nahdlah, tt).

Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis,* pent Zaimul Am. (Bandung: Mizan, 2001)

Majid Fakhry, *Sejarah,* 33; idem, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002).

Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah dalam Peradaban Dunia*, (Jakarta: Paramadina, 2002)

Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudluri Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam Dari Suhrawardi via Wttgenstein*, alih bahasa Ahsin Muhammad, cet.1 (Bandung: Mizan, 1994).

Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*. (Jakarta: Tintamas, 1986).

Mulla Shadra, *Kitāb Al-Asfār*. (Teheran: tnp, 1964).

Mustafa 'Abd al-Raziq, *Tamhid li Tarikh al-Falsafah al-Islamiyyah,* (Kairo: Dar al-Nahdlah, 1944).

Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, diterjemahkan oleh Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan 2002),

Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, (Bandung : Mizan, 2001).

Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi, Filsafat Isyrāq Suhrawardi asy-Syahīd*, (Yogyakarta: Adab Press, 2003)

Syahrastani, Abd al-Karim, *al-Milal wa al-Nihal,* (Kairo: Dar al-Nahdloh, 1968).

Yegane Shayegan, "The Transmitions of Greek Philosophy to the Islamic World," dalam *History of Islamic Philosophy,* Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, ed. Vol. 1 (London and New York: Routledge, 1996).

FILSAFAT EKSISTENSIAL NIETZSCHE DAN WACANA AGAMA

(Studi Filsafat Nietzshe dan Kontribusinya dalam Dekonstruksi Wacana Agama)

Jika engkau haus akan kedamaian jiwa dan kebahagiaan, maka percayalah.
Namun jika engkau ingin menjadi murid kebenaran, carilah. (Nietzsche)

A. Pendahuluan

Nietzsche adalah pemikir filsafat revolusioner abad ke-19. Bersama dengan Marx dan Kierkegaard, Nietzsche telah menjadi ikon filosof abad ke-19 dan menjadi sumber inspirasi permasalahan filosofis. Meskipun tidak sistematik dan tergerogoti oleh penyakit jiwa yang akan merenggutnya, pemikiran Nietzsche merupakan pemikiran yang menggetarkan alam pikiran Eropa dan getarannya terasa hingga sekarang. Para filosof di kemudian hari, seperti Heidegger, Jaspers, dan Camus sampai merasa sangat berhutang budi pada Nietzsche.[1]

Pemikiran Nietzsche bersifat sangat revolusioner, tajam, dan ekstrem laksana pemikiran yang kerasukan setan, menghantam sendi-sendi kemapanan berfikir yang telah ada. Ia adalah sosok yang angkuh, arogan, dan

sombong dalam sejarah filsafat di bumi. Tanpa riskan dan *over-convidence*, ia menyatakan dalam *Ecce Homo: Why I write such good books*? Dan *Why Iam so clever*? Sebuah ungkapan yang mencerminkan keangkuhan sekaligus kecerdasan intelektualnya. Ia bukan hanya sombong pada manusia, melainkan juga pada "tuhan" dengan mewartakan kematiannya, *Gott ist tot*.[2]

Sifat filsafat Nietzsche yang menjungkirbalikkan tatanan nilai dan pemikiran yang telah mapan telah menjadi ciri khasnya.[3] Di tengah orang sedang gandrung akan modernisme dengan kemajuan (*progress*) sebagai syahadatnya, Nietzsche memproklamirkan bahwa dunia ini bergerak tanpa kemajuan. Di tengah-tengah orang sedang mempercayakan diri pada rasio, Nietzsche melecehkan apa yang selama ini disebut dengan rasio.

Salah satu pemikiran revolusioner Nietzsche adalah tentang nihilisme dan kematian Tuhan. Nietzcshe sering mengatakan: "Tuhan sudah mati! Tuhan terus mati! Kita telah membunuhnya." (*Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getotet!)*. Ucapan yang kemudian masyhur ini dipakai Nietzcshe untuk mengawali perang melawan setiap bentuk jaminan kepastian, absolutisme, dan sakralitas. Jaminan kepastian dan absolutisme yang pertama adalah Tuhan sebagaimana diwariskan oleh agama.[4]

Berdasarkan kata-katanya "Tuhan telah Mati" ini, Nietzcshe ingin menjadikan manusia menjadi eksis, menjadi dirinya sendiri yang tidak tergantung dan menyandarkan tindakannya pada "tuhan-tuhan." Filsafat Nietzcshe yang bersifat eksistensialis dan mencoba menghancurkan sakralitas dan absolutisme ini tepat sekali untuk mendekonstruksi wacana agama dalam Islam yang sudah dianggap sakral, absolut, dan "sama" dengan Tuhan.

Pendapat-pendapat ulama, fatwa-fatwa hakim selama ini sering dianggap sesuatu yang sakral, sehingga orang tidak berani berbeda dengan ulama. Pendapat ulama dalam kitab-kitab dianggap "setara" dengan al-Qur'an, absolut, pasti benar, dan sakral. Fenomena sakralitas wacana agama inilah perlu didekonstruksi dengan menggunakan filsafat Nietzcshe yang mempermaklumkan tiada yang absolut, tiada yang sakral, tiada yang paling benar, bahkan Tuhan pun sang pemilik absolut telah mati.

B. Biografi sebagai Latar Belakang Pemikiran Nietzsche

Tidak ada filusuf yang riwayat hidupnya dikaitkan begitu erat dengan pemikirannya seperti halnya Nietzsche. Nietzsche mempunyai riwayat hidup yang ditandai dengan berbagai petualangan dan kesepian yang akhirnya memberi corak khas pada seluruh pemikirannya. Oleh karena itu, hampir tidak mungkin memahami pemikiran-pemikiran Nietzsche tanpa terlebih dahulu melihat secara dekat latar belakang hidupnya.

Secara garis besar, riwayat hidup Nietzsche dapat dibagi menjadi empat tahap. *Pertama*, kehidupan dalam keluarga dan masa kecilnya yang ditandai dengan suasana pendidikan Kristen yang kuat. Nietzsche dilahirkan di Rocken pada 15 Oktober 1844. Hari kelahirannya sama dengan hari kelahiran Friedrich Wilhelm, raja Prusia waktu itu. *Kedua*, adalah masa Nietzsche menjalani hidupnya sebagai pelajar dan mahasiswa. Pada masa ini ia mulai berkenalan dengan pujangga Jerman Johan Wolgang Goethe, musicus Richard Wagner, dan filsuf Athur Schopenhauer. Perkenalan Nietzsche dengan tokoh-tokoh Jerman ini sangat penting bagi perkembangan seluruh pemikirannya.

Ketiga, adalah masa Nietzsche menjadi professor di Basel. Pada tahun 1869 Nietzsche mendapat panggilan dari Universitas Basel, Swiss untuk menjadi dosen di sana. Di luar dugaan Nietzsche, sebulan setelah ada panggilan itu, ia mendapatkan gelar doktor dari Leipzig tanpa ujian dan formalitas apapun. Masa karirnya di Basel diwarnai dengan kesehatannya yang semakin memburuk. Berkali-kali ia harus cuti dan istirahat demi kesembuhan dirinya. Pada saat-saat sakit inilah Nietzsche sangat produktif dalam menulis. Pada periode ini, ia menghasilkan banyak karangan yang di kemudian hari tergolong karya-karya terbaiknya.[5] Prestasi Nietzsche ini sangat mengagumkan, karena tahun 1879 merupakan tahun kelabu baginya. Keadaan ini memaksa Nietzsche mengundurkan diri sebagai dosen.

Keempat, masa-masa pengembaraan dan kesepian. Sejak meninggalkan Basel, hidup Nietzsche lebih banyak diwarnai dengan kesuraman dan kesepian. Ia lebih banyak menyendiri dan selalu menghindari hal-hal yang menyangkut tanggung jawab sosial. Dalam pengembaraannya Nietzsche sering ditemani oleh Elizabeth (saudarinya), Lou Salome, dan Paul Ree. Sampai dengan tahun 1889, saat menderita sakit jiwa, Nietzsche tidak dapat menghentikan kegiatannya untuk selalu merenung dan menulis. Pada saat-saat "gila" inilah Nietzsche juga banyak melahirkan karya-karya besar.[6]

Tahun 1889 adalah tahun yang menyedihkan bagi Nietzsche. Ia ditimpa sakit jiwa. Hampir semua usaha penyembuhan sia-sia saja. Nietzsche tidak pernah dapat sembuh sama sekali. Saat-saat terakhir hidup Nietzsche sungguh tragis. Selama dua tahun terakhir masa hidupnya, ia sudah tidak dapat mengetahui apa-apa dan tidak dapat lagi berfikir. Bahkan Nietzsche tidak tahu kalau dirinya

mulai menjadi termashur. Ia meninggal pada tanggal 25 Agustus 1900.[7]

C. Metode Filsafat Nietzsche

Hampir semua buku Nietzsche ditulis dalam bentuk aforisme. Satu aforisme terdiri dari beberapa kalimat saja atau hanya satu paragraf. Bahkan ada juga satu aforisme yang terdiri dari satu kalimat. Satu aforisme ini merupakan gagasan utuh yang tidak tergantung pada aforisme sebelum dan sesudahnya.[8]

Gaya aforisme yang tidak sistematis memang cara penulisan yang paling tepat untuk mengungkapkan gagasan-gagasan Nietzsche. Pemikirannya ditandai dengan usaha untuk selalu mencari dan tidak mau terikat pada pendapatnya yang terdahulu. Ciri eksperimen Nietzsche ditandai dengan kualitas eksistensial. Eksperimen ini tidak berpretensi mensistematisasi pengalaman-pengalaman manusia yang penuh kontradiksi. Kalau perlu –menurut Nietzsche- seorang filusuf harus bersedia menyangkal pendapatnya terdahulu.[9]

Dengan metode *Versuch,* Nietzsche menolak bentuk sistem, karena baginya sistem adalah penjara. Dengan sistem orang harus mendasarkan tulisan-tulisannya pada premis-premis yang tidak lagi dipersoalkan. Pemikiran sistematis berangkat dari asumsi-asumsi dasar dan dari sana menarik suatu kesimpulan. Manurut Nietzsche, sistematika dalam dirinya tidak dapat menetapkan kebenaran premis-premisnya. Kebenaran ini diterima begitu saja. Dengan demikian, seorang sistematikus, mereduksi sistemnya.[10] Dengan menolak sistem dan memilih bentuk aforisme, Nietzsche bermaksud menghindari dekadensi atau kemerosotan. Dekadensi ini muncul karena orang terikat pada bentuk-bentuk

pengungkapan pengalaman yang sudah lama.[11]

D. Nihilisme dan Kematian Tuhan

Pada buku *Der Wille zur Macht,* Nietzsche membuka tulisannya dengan gagasan tentang nihilisme. Dia meramalkan terjadinya bahaya dari segala bahaya, yaitu nihilisme. Semangat nihilisme sebenarnya sudah dapat ditemukan secara jelas pada karyanya yang lain, yaitu *Die Frohliche Wissenschaft*. Dengan nihilisme ini, ia sebenarnya ingin mengatakan bahwa apa saja yang dahulu dianggap bernilai, absolut, dan sakral, kini sudah mulai pudar dan menuju keruntuhan, sehingga tidak ada lagi yang bermakna dan absolut.[12]

Nihilisme sebagai runtuhnya nilai dan makna absolutisme, meliputi seluruh bidang kehidupan manusia. Seluruh bidang ini dapat dibagi menjadi dua, yaitu *pertama*, keagamaan, termasuk di dalamnya Tuhan dan moral. *Kedua*, ilmu pengetahuan. Runtuhnya dua bidang ini membuat manusia kehilangan jaminan dan pegangan untuk memahami dunia dan hidupnya. Singkatnya, nihilisme mengantarkan manusia kepada situasi krisis, karena seluruh kepastian hidupnya runtuh.

Untuk mengawali proses nihilisme ini, Nietzsche berseru bahwa "Tuhan telah mati." Dengan kata-kata ini, Niezsche tidak bermaksud membuktikan bahwa Tuhan tidak ada. Bahwa Tuhan tidak ada bagi Niezsche, merupakan kebenaran yang tidak perlu dipersoalkan lagi. Seruan "Tuhan telah mati" lebih menunjuk pada Tuhan yang dahulu pernah dibiarkan hidup, yang kini secara beramai-ramai telah mulai dikuburkan banyak orang, bahkan kini sudah mulai membusuk. Pembuktian mengenai "Tuhan itu ada" atau "Tuhan itu tidak ada" bukan cara berbicara Niezsche. Ini adalah cara berbicara metafisik

yang hanya bersandar pada prinsip-prinsip logika, yang oleh Nietzsche ditolak dengan keras. Artinya, maksud Nietzsche dengan Tuhan telah mati, atau membunuh Tuhan, adalah bukan Tuhan dalam arti Yang Menciptakan dunia, tetapi sesuatu yang dianggap absolut di luar diri manusia, sehingga banyak orang menjadi bergantung padanya. Bagi Nietzsche, Tuhan hanyalah suatu model untuk menunjuk setiap bentuk jaminan kepastian untuk hidup dan kepastian di dunia. Menurut Nietzsche, manusia harus eksis menjadi dirinya sendiri, mempunyai kemampuan mandiri tidak bergantung dengan hal lain, termasuk "tuhan-tuhan" yang ada. Dengan adanya "tuhan-tuhan" yang sengaja dibuat oleh manusia, maka manusia menjadi tidak independen, tetapi tergantung dan bersandar pada "tuhan-tuhan" tersebut. Maka menurut Nietzsche, "tuhan-tuhan" ini harus dibunuh dan dilenyapkan agar manusia eksis menjadi dirinya sendiri, yang super tidak tergantung pada sesuatu.[13]

Nietzsche secara fanatik menyangkal adanya Tuhan bukan berdasarkan pertimbangan filosofis-rasional, melainkan dengan alasan bahwa adanya kepercayaan pada Tuhan akan menutup ruang bagi pengembangan diri manusia. Ketika manusia masih bergantung pada Tuhan, maka ia tidak akan pernah percaya pada kemampuan dirinya dan tidak pernah dapat mandiri menghadapi kenyataan hidup.[14]

Nietzsche melihat bahwa banyak pemikir, yang sekalipun sudah membunuh Tuhan atau menolak suatu nilai absolut di luar dirinya, masih mencari model-model Tuhan lain yang dapat menjamin dunia dan hidupnya. Tuhan yang baru ini misalnya, ide, kesadaran, rasio, kepastian akan kemajuan, kesejahteraan umum, kebudayaan dan sebagainya. Semuanya ini adalah pulau-

pulau baru bagi orang yang takut berlayar, setelah benuanya dihancurkan oleh samudra.

Semangat menciptakan model-model Tuhan merupakan warisan kebiasaan dari zaman sebelumnya. Orang sudah begitu terbiasa hidup dalam suasana, di mana 'tujuan harus dipasang, diberikan dan dituntut dari luar oleh suatu kekuasaan adi kodrati'. Sekalipun orang sudah melepaskan kekuasaan adi kodrati itu, orang masih saja melanjutkan kebiasaan lama. Orang masih mencari otoritas lain yang dapat berbicara tanpa syarat dan mendiktekan sejumlah tujuan dan tugas-tugas.[15]

Singkatnya, menurut Nietzsche, manusia harus bebas dari segala makna absolut yang menjamin dirinya dan dunianya. Manusia sendiri harus menciptakan dunia dan memberinya nilai, dengan tanpa harus bercita-cita menciptakan tuhan-tuhan baru. Nietzsche berpandangan bahwa nilai tidak lebih daripada titik berangkat dari suatu pengembaraan. Kita kadang memerlukan nilai-nilai baru, namun kadang-kadang pula kita harus melepaskan nilai-nilai yang sudah dipunyai. Demikian pula ketika menyikapi kebenaran, Nietzsche berpendapat jika kebenaran telah menjadi absolut, manusia harus meninggalkannya. Dengan semangat selalu mencari yang baru dan meninggalkan sesuatu yang telah menjadi absolut ini, menurut Nietzsche manusia dapat menikmati nihilisme aktif.[16]

Berdasarkan nihilisme aktif ini Nietzsche mau mengatakan bahwa ia menolak setiap bentuk model Tuhan, yang melaluinya orang mendapat jaminan untuk memahami dirinya dan dunianya. Ia juga tidak bermaksud mencari pengganti dalam bentuk apapun. Nietzsche mengakui bahwa segala sesuatu itu *chaos*, tidak ada suatu pun yang benar, maka segalanya diperbolehkan (*Nichts ist wahr, alles ist erlaubt*).[17]

Berdasarkan keyakinan tidak ada Tuhan atau Tuhan telah mati (*Got ist tot*), maka manusia akan menjadi dirinya sendiri. Ia menjadi mandiri, bebas, tidak tergantung pada tujuan-tujuan tertentu. Dengan matinya Tuhan, kini orang seolah "merasa menghirup udara kosong" (*der leere Raumi)* dan seluruh cakrawala dihapuskan. Dengan kematian Tuhan, Nietzsche melihat medan terbuka bagi kedatangan manusia super (*Ubermenschi)*. Manusia super adalah manusia baru yang kembali ke semangat kekuasaan, yang telah bebas dari belenggu sistem nilai dan moralitas lama serta mewujudkan kehendak untuk berkuasa. Manusia super adalah manusia yang kuat, berani, berbudi luhur, berbudaya, estetik, bebas, yang tidak dihadang oleh belas kasih dengan yang lemah, dan yang seperlunya berani bertindak kejam (*die blonde Bestie*).[18]

Manusia super adalah manusia yang sepenuhnya menghayati dan membiarkan dirinya diresapi oleh kehendak untuk berkuasa. Menurut Niezsche, kehendak adalah hakikat realitas, artinya di mana saja ada hidup, di situ ada kehendak untuk timbul, tumbuh menjadi besar, mempertahankan diri menjadi kuat, dan berkuasa. Segala apa yang hidup di dunia mencari kekuasaan. Hidup adalah nilai tertinggi manusia yang betul-betul menjadi diri, oleh karenanya manusia yang mencari identitasnya harus mengatasi cita-cita kemanusiaan yang ditentukan oleh moralitas lama dan mewujudkan kehendak untuk berkuasa.[19]

E. Kehendak untuk Berkuasa

Nietzsche dalam *Beyond Good and Evil* menyebutkan bahwa hakikat dunia adalah kehendak untuk berkuasa.[20] Di *The Genealogy of Morals* Nietzsche juga mengatakan bahwa hakikat hidup adalah kehendak untuk berkuasa.

Lagi, dalam *The Will to Power* ia menyebutkan bahwa hakikat terdalam dari ada (*being*) adalah kehendak untuk berkuasa. Singkatnya, kehendak untuk berkuasa adalah hakikat dunia, hidup dan ada. Kehendak untuk berkuasa adalah hakikat segala-galanya.[21]

Kehendak untuk berkuasa bukan merupakan substansi atau substratum yang mendasari segala-galanya. Bagi Nietzsche kehendak berkuasa merupakan *chaos* yang tidak mempunyai landasan apapun. Semangat Nietzsche untuk mendobrak konsep-konsep metafisik terlihat dalam makna yang terkandung pada kata kehendak (*will*) dan kuasa (*power*). Kehendak merupakan gejala yang sifatnya plural, yang muncul karena perbedaan kekuatan (*power*). Perbedaan ini terjadi karena sifat asli dari power yang selalu mau mengatasi dirinya. Dan kehendak untuk berkuasa dalam *The Will to Power* muncul sebagai gejala dari dinamisme atas diri.[22]

Bagi Nietzsche kehendak untuk berkuasa tidak dikaitkan dengan suatu subyek. Michael Haar merumuskan bahwa kehendak dalam kehendak untuk berkuasa cukup bekerja dengan dirinya sendiri dan mempunyai refleksivitas yang fundamental. Dengan kata lain, kehendak dalam kehendak untuk berkuasa dapat juga dirumuskan sebagai kekuatan yang memerintahkan dirinya sendiri tanpa mengandaikan pada suatu pasivitas. Kalau kehendak berarti kekuatan yang memerintahkan, bukankah ada pihak yang bersifat pasif dalam mentaati perintah itu? Mentaati, menurut Nietzsche juga dibutuhkan kekuatan memerintah diri. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa kehendak dalam "kehendak untuk berkuasa" selalu bersifat memerintah dan mentaati tanpa mengandaikan pasivitas apapun.[23]

Dalam pandangan Nietzsche, kehendak untuk

berkuasa berarti membebaskan diri dari belenggu-belenggu psikis, seperti ketakutan, kasih sayang, perhatian terhadap orang lemah dan segala macam aturan yang mengerem nafsu dan insting. Berkuasa berarti berani bersemangat dan hidup menurut semangat itu. Yang dikehendaki Nietzsche adalah penjungkirbalikan semua nilai (*die Umwertung aller werte*). Artinya nilai-nilai moral yang telah mapan dan absolut itu tidak benar, karena merupakan kepalsuan dan kebohongan. Kesopanan, mengalah, kasih sayang, penyabar dan sifat-sifat sejenis, sebenarnya bukanlah moral yang terpuji. Sifat-sifat itu menjadi terpuji hanya karena justifikasi agama.[24] Faham moralitas Nietzsche merupakan contoh relativisme moral yang normatif. Nietzsche menolak secara eksplisit anggapan bahwa norma-norma moral berlaku mutlak dan universal. Setiap golongan mempunyai moralitas sendiri, baik moralitas tuan maupun moralitas budak. Moralitas yang mengklaim diri universal hanyalah usaha untuk memastikan dominasi mereka yang lemah di atas yang kuat.[25]

Nietzsche mengkritik moralitas masyarakat Barat sebagai sentimen kaum lemah, sebagai "tidak lain daripada" kebencian mereka yang terlalu lemah untuk menentukan hidup mereka sendiri terhadap mereka yang kuat dan luhur. Nietzsche mengkritik moralitas budaya Barat sebagai "ideologi kaum lemah," sebagai ungkapan sentimen, yang karena tidak mampu kuat sendiri, menyatakan sikap-sikap kuat sebagai dosa dan sikap-sikap lemah sebagai baik.[26]

Nietzsche sampai pada kesimpulan bahwa adanya Tuhan pun, yang nanti akan membalas amal kebaikan di dunia, akan memasukkan surga orang yang sabar, *nerimo*, dan kasih sayang, hanyalah merupakan tujuan semu yang

sebenarnya tidak ada. Tuhan tidak ada, karena memang hanya sengaja dibuat oleh manusia-manusia lemah di dunia, sebagai harapan dan pembela kelemahannya.

F. Sakralitas Wacana Agama dalam Islam

Seringkali dalam kehidupan beragama, sesuatu yang berupa wacana agama, seperti pemikiran, pendapat, hasil ijtihad, tradisi (*turâts*), dianggap sebagai agama itu sendiri. Pada tingkatan seperti ini, maka wacana agama yang sebenarnya produk manusia yang tidak kekal, lantas dianggap sebagai produk Tuhan, sakral, dan kekal. Ia menjadi absolut, kebal kritik, kekal dan menghegemoni manusia. Dengan adanya perubahan anggapan bahwa wacana agama telah menjadi "agama" ini, maka barang siapa yang melawannya berarti melawan agama Tuhan, dan melawan agama Tuhan berarti kafir, masuk neraka *khâlidîna fîhâ abadan*.

Wacana agama yang telah berubah menjadi "agama" dan "teks Tuhan" ini, menurut Nashr Hamid Abu Zayd[27] disebabkan karena lima hal:[28]

1. Mencampuradukan Pemikiran dengan Agama

Pada awal Islam, terdapat pemahaman bahwa teks-teks agama memiliki wilayah efektifitas sendiri dan nalar pemikiran manusia juga mempunyai wilayah efektifitas sendiri yang tidak terkait dengan teks keagamaan.[29] Kaum muslimin sering bertanya kepada Nabi, apakah tindakannya berdasarkan wahyu atau nalar dan pengalaman. Ini membuktikan bahwa ada wilayah teks agama dan ada pula wilayah nalar fikiran.

Namun pada era berikutnya, wacana agama mulai melebarkan efektifitas teks-teks agama sehingga mencakup semua wilayah. Lebih dari itu, wacana agama juga menyamakan secara mekanik antara teks-teks

tersebut dengan pembacaan dan pemahamannya terhadap teks. Dengan penyamaan ini, wacana agama tidak saja mengabaikan jarak epistimologis antara "subyek" dan "obyek," tetapi juga mengklaim mampu melampaui segala kondisi dan hambatan eksistensial dan epistemologis, serta mampu mencapai intensi Ilahiah yang terkandung dalam teks-teks agama tersebut. Dalam klaim yang membahayakan ini wacana keagamaan tidak menyadari bahwa ia sedang memasuki kawasan berbahaya, yaitu kawasan "berbicara atas nama Tuhan."[30]

Pada akhirnya, wacana agama menciptakan "kerahiban" yang merepresentasikan otoritas dan rujukan final dalam masalah-masalah agama dan akidah. Lebih dari itu, wacana agama bersikukuh bahwa menerima secara langsung dari mulut ulama dalam masalah agama dan akidah adalah keniscayaan. Hal ini karena belajar syariat tanpa guru tidak akan dijamin bebas dari bahaya dan kekeliruan, sekaligus tidak ada yang bertanggungjawab kelak di hari qiyamat. Inilah yang mendorong ulama salaf memperingatkan untuk memperingatkan: "Jangan belajar al-Qur'an dari *mushhaf* dan jangan mengambil ilmu dari buku."[31]

2. Mengembalikan Seluruh Fenomena pada Satu Prinsip

Wacana agama meyakini bahwa dunia tunduk pada sebab pertama (*causa prima*), yaitu Allah. Ini artinya menempatkan Allah dalam realitas kongkrit secara langsung, dan mengembalikan segala sesuatu yang terjadi dalam realitas kepada-Nya. Tindakan menempatkan Allah sebagai *causa prima* ini, secara otomatis menafikan manusia, di samping pula menggugurkan hukum-hukum alam dan sosial, serta merampas pengetahuan apa pun yang tidak didasarkan pada wacana agama atau otoritas

ulama.[32]

Mengembalikan seluruh fenomena "alam dan sosial" kepada *causa prima*, sudah barang tentu menggiring ke prinsip "kewenangan hukum" (*hâkimiyyah*) Tuhan sebagai lawan *hâkimiyyah* manusia. Implikasi dari *hâkimiyyah* ini adalah mengembalikan segala sesuatu kepada Allah dan menafikan efektivitas manusia, termasuk upaya ijtihad nalar manusia dalam menafsirkan fenomena-fenomena alam dan sosial.[33]

3. Mengandalkan Otoritas *Turâts* dan Salaf

Mekanisme wacana agama ini berusaha mengubah pendapat-pendapat dan ijtihad-ijtihad ulama salaf menjadi "teks-teks" yang tidak dapat diperdebatkan, ditinjau ulang dan diijtihadi. Lebih dari itu, wacana agama menyamakan antara ijtihad-ijtihad tersebut dengan agama itu sendiri. Dengan kata lain, wacana agama mengeksploitasi mekanisme "menyatukan pemikiran dengan agama" dalam rangka memfungsikan mekanisme otoritas *turâts* ini. Sikap semacam ini mencerminkan pragmatis-ideologis terhadap *turâts*. Sikap ini dilakukan untuk meresmikan sikap konservatif.[34]

Dalam menyikapi *turâts*, wacana agama terlihat mendua, di satu sisi terlihat membanggakan *turâts* dan mensakralkannya, namun di sisi lain menghilangkan *turâts* yang tidak sesuai dengan ideologinya. Artinya, wacana keagamaan hanya menggunakan *turâts* yang dianggapnya benar dan "menguntungkan" atau mendukung kepentingannya.[35]

Sikap wacana agama yang eklektik-pragmatik terhadap *turâts* ini, menjadikan ia tidak segan-segan membangga-banggakan aspek *turâts* yang ia tolak. Hanya saja, sikap membanggakan ini terbatas pada konteks

membandingkan antara Eropa pada abad pertengahan dengan peradaban kaum muslimin, serta bagaimana Eropa terpengaruh oleh metode berfikir rasional di kalangan kaum muslimin khususnya dalam wilayah ilmu-ilmu alam. Sikap membangga-banggakan ini sebenarnya tidak lain hanyalah legitimasi yang dilontarkan oleh wacana agama, untuk mengabsahkan orang Islam mengimpor hasil-hasil materiil dari kemajuan Eropa sebagai "barang kita yang dikembalikan kepada kita."[36]

Wacana agama memegang bentuk-bentuk formal dan antusiasme terhadap agama seraya mengabaikan prinsip-prinsip dasar dan tujuan umum syari'ah. Berbagai macam ibadah menurut kebanyakan ulama ditujukan untuk kepentingan manusia dan mewujudkan kemaslahatan. Hal ini karena manusia merupakan tujuan dan sasaran bagi semua amalan ibadah dan muamalah yang dibawa oleh agama. Tetapi sebagian ulama memisahkan antara ibadah dan muamalah. Mereka memisahkan ibadah dari wilayah kemaslahatan. Inilah sikap yang dipertahankan oleh wacana agama. Dalam konteks *turâts*, mereka disebut ulama ahli *taḥqîq* yang mempunyai otoritas untuk mengetahui maksud ibadah di balik *tasyrî'*.[37]

4. Keyakinan dan Kepastian Nalar yang Final

Wacana agama tidak menerima sedikit pun adanya perbedaan mendasar, meskipun masih bisa menerima perbedaan partikular. Bagaimana mungkin menerima perbedaan mendasar, sementara wacana ini mengklaim memegang kebenaran universal dan mutlak? Perbedaan yang mereka tolerir hanyalah perbedaan partikular. Akan tetapi apabila perbedaan melampaui permukaan dan mengarah kepada masalah yang mendalam dan mengakar, wacana agama berlindung di bawah dalih kebenaran mutlak

universal yang ia representasikan, dan menggunakan bahasa pasti, yakin dan final.[38]

Wacana agama mengasumsikan bahwa Islam telah dipisahkan dan dijauhkan dari gerak realitas. Wacana ini memandang Islam dan syariat sebagai hukum, sebagai solusi bagi seluruh problematika sosial, ekonomi, politik, budaya, dan etik. Demikianlah persoalan tampak aksiomatik dalam wacana agama, sehingga tidak perlu melontarkan pertanyaan apapun tentang mengapa, bagaimana, dan kapan terjadi proses menjauhkan Islam dari realitas masyarakat. Demikianlah, wacana agama bergeser dari hipotesis ke deskripsi realitas, kemudian usulan pemecahan dengan penuh percaya, keyakinan, dan kepastian, seolah-olah melontarkan persoalan-persoalan yang merupakan prinsip dasar (aksiomatis), di mana perbedaan di seputar persoalan tersebut dianggap "kafir" atau suatu kebodohan.[39]

Wacana agama dalam menganalisis mekanisme ini berdasarkan pada beberapa teks agama yang dita'wil secara khusus, misalnya: "Nasib umat ini dapat menjadi baik hanya dengan cara-cara sebagaimana yang menjadikan nasib generasi pertama menjadi baik." Wacana ini mengira, bersandar pada teks-teks tersebut dalam hal ini sudah cukup. Sesungguhnya agama ini telah menciptakan umat muslim terbaik pertama kali, dan dengan ini diharapkan umat Islam muncul kembali ke permukaan sebagaimana yang pertama kali dikeluarkan oleh Allah.[40]

5. Mengabaikan Dimensi Sejarah

Mekanisme ini tampak menyolok pada semua aspek wacana agama. Mekanisme ini tampak pada sikap menyamakan secara ilusif antara pemahaman manusia (ijtihad akal) yang bersifat temporal, dengan teks-teks

keagamaan. Ilusi ini memunculkan persoalan-persoalan gawat pada tataran akidah yang tidak disadari oleh wacana agama. Menyatukan pemikiran dan agama secara langsung menyebabkan antara yang manusiawi dengan yang Ilahi menyatu, yang berarti mensakralkan sesuatu yang temporal.[41]

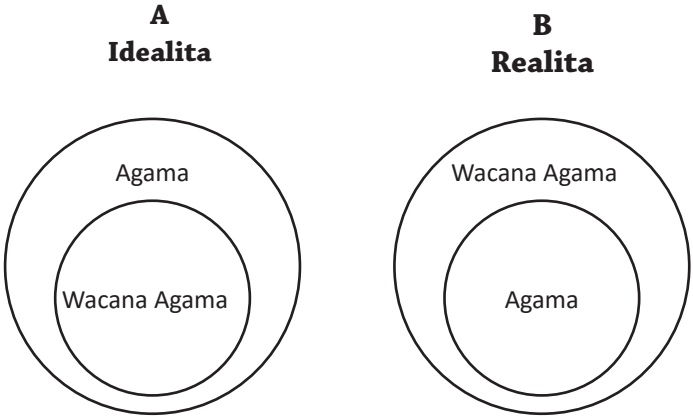
Pengabaian dimensi sejarah terlihat dalam penyamaan antar problem kekinian dengan problem masa lalu, dan juga tampak dalam hipotesa bahwa pemecahan-pemecahan masa lalu dapat diterapkan untuk masa kini. Berpegang pada otoritas salaf dan *turâts* dan berpegang pada teks-teks mereka sebagai teks-teks primer yang memiliki nilai-nilai sakral sebagaimana teks-teks al-Qur'an, mempertajam mekanisme mengabaikan dimensi sejarah.

Setiap krisis realitas dalam masyarakat Islam, dianggap karena masyarakat telah menyimpang dari metode Allah. Pada dasarnya sikap ini merupakan ketidakmampuan dalam berinteraksi dengan fakta sejarah. Konsekuensi logis dari metode ini adalah sikap mendukung *status quo,* memperdalam alienasi manusia dalam realitas, dan berjalan mundur ke belakang. Hal ini bertolak belakang dengan apa yang tampak dari wacana keagamaan tersebut, yang sepertinya berusaha untuk mengadakan reformasi dan perubahan.

Berdasarkan ini, maka wacana agama menyerukan untuk memisahkan diri dari realitas, menjauhi dan menjaga jarak dengannya. Tugas wacana agama bukan berdamai dengan realitas masyarakat yang jahili ini, sebab masyarakat dengan karakteristik jahili, yaitu yang tidak tunduk pada *ḥâkimiyyah* Allah, tidak berhak untuk diajak berdamai. Dengan demikian, kaum muslim melalui wacana ini, hidup di luar sejarah. Wacana agama pada

akhirnya menjauhkan Islam dari realitas dan sejarah, padahal wahyu, yang berarti Islam juga, merupakan realitas sejarah.[42]

Inilah lima mekanisme wacana agama yang membelenggu umat Islam dari kemajuan zaman. Wacana agama yang sebenarnya adalah bagian kecil dari agama, telah berubah menjadi "agama," dan agama yang asli telah dikecilkan fungsinya menjadi bagian dari wacana agama. Fenomena "pengagamaan" wacana agama dan "pewacanaan" agama ini, dapat dilihat dalam gambar emikian:



G. Dekonstruksi Wacana Agama dengan Filsafat Nietzsche

Nietzsche dengan jargonnya "Tuhan telah mati" dan semangat nihilismenya berusaha menghancurkan segala macam absolutisme, kesakralan, dan nilai-nilai yang diagungkan. Tujuan ini semua adalah untuk menjadikan manusia menjadi sosok yang eksis, independen, dan tidak bergantung dengan sesuatu di luar dirinya. Bagi

Nietzsche, untuk menjadi eksis, manusia memang harus menghancurkan tuhan-tuhan yang membelenggu dan memberi rasa ketenangan dan harapan. Nihilisme itulah yang diinginkan oleh Nietzsche, yaitu hancurnya semua tatanan nilai-nilai absolut, bahkan kebenaran itu sendiri ketika telah berubah menjadi absolut dan diagungkan harus ditinggalkan karena akan menjadikan manusia "tergantung" untuk menuju kepadanya.[43]

Semangat independensi dan eksis menjadi manusia utuh yang tidak tergantung dengan apapun –yang dalam bahasanya Nietzsche disebut "manusia super" (*Ubermensch*)- inilah yang menarik dan menurut penulis dapat digunakan untuk merobohkan wacana agama dalam Islam. Selama ini, ucapan ulama, fatwa ulama, dan teks-teks karya ulama disakralkan, diagungkan, sehingga orang tidak berani mengkritik, membantah, dan berbeda dengan pendapat ulama yang telah mapan. Pada akhirnya, wacana agama, yang berupa fatwa, kitab-kitab, dan pendapat ulama telah berubah menjadi sama nilainya dengan Tuhan dan al-Qur'an yang dianggap suci dan sakral. Wacana agama diagungkan seperti halnya agama. Inilah yang kemudian menjadikan kemunduran dalam Islam dan munculnya stagnasi pemikiran, karena orang tidak berani berbeda dan mengkritisi ulama pendahulunya.

Nietszche berpendapat bahwa "kehendak untuk berkuasa" merupakan hakikat dari dunia, hidup dan ada, yang berarti bahwa dasar dari segala sesuatu merupakan dinamisme yang masih berada dalam status *chaos*. Artinya "kehendak untuk berkuasa" sebenarnya berintikan pada dinamisme manusia. Semangat dinamisme yang terkandung dalam *the will to power* inilah yang harus diambil dan digunakan untuk membongkar wacana agama yang telah menjadi absolut dan sakral. Hal ini dirasa perlu

karena selama wacana agama masih dianggap sesuatu yang absolut dan sakral, maka pemikiran Islam tidak dinamis dan cenderung mati, sebab pemikir sekarang mau tidak mau harus selalu membebek pada pemikir masa lalu. Lebih dari itu, selama wacana agama dianggap absolut dan suci, tidak mungkin salah, dan pasti benar, maka pemikir sekarang menjadi tidak independen, tidak punya inovasi, karena selalu berpatokan kepada pemikiran yang telah mapan pada masa lampau.

Berdasarkan ini, maka menurut teologinya Nietzsche, wacana agama harus dibongkar dan ditinggalkan, tidak usah diperhatikan, dengan kata lain diabaikan saja demi menjaga eksistensi pemikir saat ini dan dinamisme pemikiran yang berkembang. Pemikiran saat ini harus independen, tidak terhegemoni dan terkungkung dalam bingkai pemikiran masa lampau (wacana agama). Semangat eksis dan independen dengan tidak bergantung dan berharap pada apapun inilah yang menjadikan manusia menjadi dinamis, selalu mencari dan terus mencari. Semangat seperti yang dimiliki Nietzsche ini seharusnya dimiliki oleh pemikir muslim. Nashr Hamid Abu Zayd adalah termasuk salah satu dari pemikir muslim yang "mewarisi" ide-ide Nietzsche dalam membongkar absolutisme dan sakralisme sesuatu.[44]

H. Penutup

Filsafat eksistensialisme Nietzsche yang mempunyai jargon "tuhan telah mati" (*gott ist tot*) mencoba mengajak kepada manusia untuk mencapai nihilisme, yang berarti penghancuran nilai-nilai absolut dalam hidup ini. Dengan hancurnya nilai-nilai absolut, maka manusia menjadi eksis dan independen, tidak tergantung dan menjadikan sesuatu di luar dirinya menjadi tujuan hidup.

Semangat anti kemapanan, anti absolutisme, dan kesakralan yang didengungkan oleh Nietszche ini, berguna sekali untuk membongkar sakralitas wacana agama dalam Islam. Wacana agama yang berupa, fatwa, pendapat, dan putusan ulama terdahulu yang dianggap sakral dan suci sehingga menyamai al-Qur'an harus dibongkar dan dihilangkan, sebab mendatangkan kejumudan dan ketidakdinamisan. Di sinilah filsafat Nietzsche digunakan dan bermanfaat bagi pembongkaran wacana agama.

End Note:

1 R. Poole, *Moralitas dan Modernitas: di Bawah Bayang-bayang Nihilisme* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 146-178; Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1980), hlm. 127-129.

2 Pengantar Penerbit dalam Peter Levine, *Nietzsche: Krisis Manusia Modern*. Terj. Ahmad Sahida (Yogyakarta: Ircisod, 2002), hlm. Viii.

3 Kaufmann merumuskan persoalan dasar pemikiran Nietzsche dengan tiga pertanyaan; apakah kita dapat menemukan sangsi baru bagi nilai-nilai di dunia ini, apakah dapat ditemukan tujuan baru yang memberikan arah hidup manusia, dan apakah itu kebahagiaan? Berdasarkan tiga pertanyaan ini, maka pemikiran Nietzsche saling berkaitan antara satu dengan lainnya. Tema besar yang diusung Nietzsche adalah "kehendak untuk berkuasa." Tema khasnya ini ia tulis dalam bukunya *The Will to Power, Attempt at a Revaluation of All Values*. Dalam buku ini, Nietzsche dengan ambisius mengadakan penelitian dan kritik tentang nilai. Lebih dari separuh buku ini dipakai untuk membahas nilai-nilai yang diajukan oleh agama, moral, dan filsafat Lihat, Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philoshoper,* 122; K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1981).

4 Jaminan-jaminan kepastian lainnya menurut Nietzcshe adalah ilmu pengetahuan, logika, rasio, sejarah, dan kemajuan. Artinya segala sesuatu yang dianggap sakral dan absolut itu dianggap Nietzcshe sebagai Tuhan, oleh karenanya harus dihancurkan, karena akan menggangu eksistensi manusia. Manusia menjadi kehilangan eksistensi, karena menjadi

tergantung dengan tuhan-tuhan yang dibuatnya sendiri.

5 Banyak orang beranggapan bahwa karangan-karangan Nietzsche tidak lebih daripada ungkapan atas pengalamannya menghadapi sakit. Terlepas dari benar tidaknya anggapan ini, yang jelas pada saat sakit Nietzsche malah lebih produktif daripada sebelumnya. Beberapa karyanya pada masa ini adalah *The Biirt of Tragedy out of the Spirit of Music,* yang terbit pada tahun 1872, setahun setelah beristirahat dan mencari kesembuhan di Lugano. Tahun berikutnya terbit buku *Untimely Meditations* yang terdiri dari empat bagian, yaitu *David Strauss, der Bekenner* (David Strauss, Pengakuan Iman dan Penulis), *vom Nutzen und Nachteil der Historie fur das Leben* (Kegunaan dan Kerugian Sejarah bagi Hidup), *Schopenhauer als Erzieher* (Schopenhauer sebagai pendidik), dan *Richard Wagner in Bayreuth*. Selanjutnya, selama istirahat di Sorrento Italia, ia menulis buku *Human, all-To Human* (Manusiawi, Terlalu manusiawi), *Mixes Opinions and Maxims* (Kumpulan Gagasan dan Pepatah), dan *The Wander and His Shadow* (Petualangan dan bayang-bayangnya). Lihat. ST. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. 9.

6 Pada tahun 1881 Nietzsche menerbitkan buku *Die Morgenrote, Gedanken uber die moralischen Vorurteile* (Gagasan-gagasan tentang Pra anggapan Moral). Dengan bukunya ini Nietzsche mulai melakukan perang terhadap moralitas. Pada tahun 1882, ia menerbitkan bukunya *Die Frohliche Wissenschaft* (Ilmu yang Mengasyikan). Dalam buku ini, ia memproklamisrkan bahwa "Tuhan telah mati" (*Gott ist tot*). Pada tahun 1883-1885 Nietzsche mempersiapkan karyanya *Also*

Sprach Zarathustra (Demikianlah Sabda Zarasthutra). Pada tahun 1886, terbit buku *Jenseits von Gut und Bose; Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (Di Seberang Baik dan Jahat; Pengantar untuk Filsafat Masa Depan) dan *Zur Genealogie der Moral; Eine Streitschrift* (Tentang Asal-usul Moral; Suatu Polemik). Selanjutnya, pada tahun 1888, Nietzsche menulis banyak buku yaitu *Der Fall Wagner; Ein Musikan-ten-Problem* (Kasus Wagner; Persoalan Musikus), *Die Gotzen-Dammerung* (Pudarnya Para Dewa), *Der Antichrist* (Antikristus) dan *Ecce Homo* (Lihatlah Manusia). *Ibid,* hlm. 10-12.

7 *Ibid*.

8 Guna melihat gaya penulisan dan metode Nietzsche menyampaikan pemikirannya lihat buku-buku Nietzsche misalnya, Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude Menuju Filsafat Masa Depan*. Terj. Basuki Heri Winarno (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002); Friedrich Nietzsche, *Nietzsche*: *Senjakala Berhati dan Anti-Krist*. terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999).

9 Metode Nietzsche ini berbeda dengan metode-metode filusuf lain. Spinoza misalnya, ia memperlihatkan diri sebagai seorang sistematikus besar. Dengan mendasarkan diri pada seperangkat asumsi, ia mengadakan deduksi besar-besaran dan menyajikan sistem pemikiran yang rapi. Filosof lain yang menyajikan metode sistematis adalah Imanuel Kant. Kant dalam *Kritik de reinen Vernunft* mengadakan eksperimen tunggal yang hasilnya melengkapi konfirmasi eksperimen sebelumnya. Lihat Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philoshoper, Psychologist, Anti-Christ* (Princeton: Princeton University Press, 1974), hlm. 73.

10 ST. Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 13; Walter Kaufmann, *Nietzsche,* hlm. 83.

11 Orang yang di mata Nietzsche mengalami dekadensi adalah Richard Wagner. Dalam *Ecce Homo*, musik-musik Wagner dikritik karena tidak dapat mengubah dunia dan tidak lagi dapat mengumandangkan semangat kebudayaan Yunani. Dalam hal ini, Nietzsche juga mengakui bahwa ia juga anak zaman, karena itu juga seorang dekaden. Tetapi ia menyadari itu dan menolaknya. Sebaliknya, Wagner tidak mau melawan zamannya, ia mengambil sikap konformisme pada zamannya, sehingga menjadi "imam agung dekadensi." Baca, Friedrich Copleston, *Friedrich Nietzsche*: *Philosopher of Culture* (London: Search Press, 1975), hlm. 99.

12 Renungan tentang nihilisme pada intinya adalah sebuah renungan tentang krisis kebudayaan, khususnya kebudayaan Eropa seperti yang disaksikan Nietzshe. Ia melukiskan bahwa gerak kebudayaan Eropa pada waktu itu bagaikan aliran sungai yang menggeliat kuat saat mendekati bibir samudera. Metafor ini ditujukan pada orang-orang Eropa yang "tidak sanggup lagi merenungi dirinya sendiri yang takut merenung." Jadi, di samping merupakan hasil perkembangan sejarah Eropa, nihilisme juga merupakan akibat timbulnya pemikiran-pemikiran Nietzsche yang menghantam sisa-sisa pemikiran dan kepercayaan sebelumnya. Lihat, S.T Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 21-22.

13 Sepintas gagasan Nietzsche tentang pudarnya Tuhan ini mirip dengan pemikiran A. Comte. Tokoh positifistik asal Prancis ini membagi perkembangan sejarah menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, teologik atau

mitologik, yaitu masa ketika orang masih percaya kepada kekuatan adi kodrati (Tuhan) sebagai penyebab segala peristiwa fenomenal yang terjadi. *Kedua*, metafisik, yaitu zaman ketika peran Tuhan diganti dengan metafisika yang bersifat abstrak, seperti substansi dan kodrat. *Ketiga*, positif, yaitu zaman ketika orang membatasi diri hanya pada fakta yang terjdi dan dihadapinya. Lihat, ST. Sunardi, *Niezsche,* hlm. 26-27.

14 Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika,* 198.

15 Menurut Nietzsche, ketidakberdayaan orang melepaskan kebiasaan bersandar pada absolutisme dan tuhan-tuhan lain adalah disebabkan moral kristiani yang begitu kuat mengakar dalam ajaran mereka. Hal ini dapat dilihat pada empat hal yang dihasilkan moral Kristen selama ini. *Pertama*, moral Kristen memberikan nilai absolut bagi manusia sebagai jaminan bagi dirinya yang merasa kecil dan tidak pasti. *Kedua*, moral Kristen berlaku sebagai perintah-perintah Tuhan di dunia. *Ketiga*, moral Kristen menanamkan pengetahuan akan nilai-nilai absolut untuk memahami apa yang dianggap paling penting. *Keempat*, moral Kristen berperan sebagai sarana pemeliharaan bagi manusia. Keempat hal ini membuat manusia menjadi merasa pasti dan aman akan hidupnya, sehingga sulit melepaskannya. Frederick Copleston. S. J, *A History of Philosophy.* Vol. 7 (London: Macmillan, 1976); Bertand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Unwin University books), hlm. 728.

16 Nihilisme aktif adalah sikap tidak tinggal diam, yaitu mengatasi nihilisme tanpa harus menolak nihilisme. Nietzsche menolak sikap diam dalam menghadapi

nihilisme. Sikap diam berarti membiarkan diri didekte oleh keadaan nihilistic atau krisis terus-menerus. Sikap ini akan mengantar manusia ke dalam situasi dekaden yang tidak tertahankan. Yang dimaksud dengan "tanpa harus menolak nihilisme" adalah kalu nihilisme berarti runtuhnya nilai-nilai dan makna-makna tertinggi, maka tidak menolak nihilisme berarti membiarkan nilai-nilai dan makna-makna tertinggi runtuh. S.T Sunardi, *Nietzsche*, hlm. 32.

17 Louis P. Pojman, *Philosophy: The Persuit of Wisdom* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998), hlm. 347-350.

18 Frans Magnis Suseno, *13 Tokoh Etika,* 198.

19 Nietzsche, "Thus Spake Zarathusta", in *Masterpiece of Philosophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Hapercollins Publisher, 1990), hlm. 418-425.

20 Nietzsche, "Beyond Good and Evil", in *Masterpiece of Philosophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Hapercollins Publisher, 1990).

21 Friedrich Niezsche, *Beyond Good and Evil: Prelude Menuju Filsafat Masa Depan, terj. Basuki Heri Winarno* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002); S.T Sunardi, *Niezsche,* hlm. 41.

22 S. T. Sunardi, *Niezsche*, hlm. 42.

23 *Ibid*.

24 Nietzsche membedakan dua macam moralitas, yaitu moralitas budak dan moralitas tuan. *Pertama*, moralitas budak adalah moralitas orang kecil, lemah, moralitas orang yang tidak mampu bangkit dan menentukan hidupnya sendiri dan oleh karena itu merasa sentimen dan iri terhadap mereka yang mampu dan kuat. Karena itu, ia mau mengebiri mereka dengan aturan-aturan moral yang menjaga sikap-sikap keras

dan berani serta menjunjung tinggi keseimbangan, yang menggagalkan individualitas dan memenangkan massa.Sesuatu yang baik bagi orang kuat, seperti kekuatan, kekerasan, keberanian, dan tekad, dalam moralitas budak dianggap buruk dan egois. Sedangkan sifat yang melekat bagi seorang budak, seperti menerima apa adanya, sabar, sederhana, dan lemah adalah moral yang dianggap baik. Bagi Nietzsche moralitas budak yang mengagungkan sifat sabar, nerimo, lemah lembut, pemaaf, ini bukanlah moral yang baik. Anggapan bahwa sifat ini baik, hanyalah karena ketidakmampuan orang yang bermoralitas budak untuk bangkit dari keterpurukan. Sehingga, untuk "menenangkan" diri dan mendapatkan legitimasi akan kelemahannya, maka sifat-sifat yang lemah itu diberi label moral dan dianggap baik. Golongan yang dimasukan Nietzsche dalam kelompok moralitas budak adalah penganut agama, gerakan demokrasi karena menolak kekuasaan diktator, aliran sosialisme karena berdasarkan sentimen orang lemah terhadap orang yang kaya, aliran teori hokum kodrat, aliran pencerahan, aliran liberalisme dan kapitalisme. *Kedua*, Moralitas tuan, yaitu mental atau keyakinan yang menganggap bahwa sesuatu yang hina adalah sifat penakut, cengeng, sempit, pencuri untung, merendahkan diri, suka disiksa oleh keadaan, tidak berani "memberontak," pengemis, pembohong dan sejenisnya. Moralitas tuan membenarkan kekuatan dan kekuasaan, yaitu cirinya adalah membenarkan dan membebaskan diri demi kepentingan dan pengembangan diri. Moralitas tuan akan melahirkan manusia super. Moralitas Tuan adalah ungkapan kehendak untuk berkuasa. Lihat misalnya, Franz

Magnis Suseno, *13Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997), hlm. 202.

25 Dalam hal ini, Nietzsche juga menyerang moralitas yang berdasarkan pada nilai-nilai dan sangsi-sangsi Ilahi. Moralitas ini pertama berakar pada agama wahyu. Salah satu tokoh aliran ini adalah F.W.J Schelling. Nietzsche mengkritik bahwa aliran ini tidak hanya gagal mempertanyakan premis dasarnya, melainkan juga menyerahkan filsafatnya kepada agama. S.T Sunardi, *Nietzsche,* hlm. 16.

26 Franz Magnis Suseno, *13Tokoh Etika,* hlm. 2003.

27 Nashr Hamid Abu Zayd adalah seorang pemikir Islam kontemporer dari Mesir, lahir di Tantra 7 Oktober 1943. Pendidikan tinggi dari S1 sampai S3 jurusan sastra Arab, diselesaikannya di Universitas Kairo, tempatnya mengabdi sebagai dosen sejak 1972. ia pernah tinggal di Amerika selama dua tahun (1978-1980), saat memperoleh beasiswa untuk penelitian doktoralnya di Institute of Middle Eastern Studies, University of Pennsylvania, Philadelphia. Ia juga pernah menjadi dosen tamu di Universitas Osaka Jepang. Di sana ia mengajar Bahasa Arab selama empat tahun (1985-1989). Syamsuddin Arif, "Kisah Intelektual Abu Zayd" dalam *Republika,* 30 September 2004; *Jawa Pos,* 5 September 2004.

28 Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dini* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

29 Dalam suatu hadits, Nabi mengatakan kepada seorang petani "Kamu lebih mengetahui urusan-urusan duniamu." Ini menggambarkan bahwa ada wilayah-wilayah yang berada di luar otoritas wahyu (ketika itu wahyu masih turun). Nabi dengan wahyunya merasa

tidak menguasai tentang tatacara pertanian, sehingga menyerahkan wewenangnya pada sang petani.

30 Upaya penyatuan antara wacana dengan agama ini menunjukan upaya "obyektivitas" mutlak wacana agama, berupa pendapat-pendapat ulama dan berarti pula upaya "penuhanan" mahluk dan "pensakralan" sesuatu yang profan. Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb,* hlm. 28-29.

31 Ada keyakinan di kalangan umat Islam yang disengaja atau tidak berbunyi bahwa Islam yang hakiki adalah Islam yang dijelaskan oleh ulama dalam wacana mereka, karena hanya mereka yang mampu memahami Islam yang sesungguhnya. Barang siapa yang menuduh al-Kitab dan al-Sunnah serta menyerang ulama, maka ajaran-ajaran agamanya dipertanyakan. Lihat Yusuf Qardlawi, *al-Shaḥwah al-Islâmiyyah bayn al-Jumûd wa al-Tatharruf* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1984), hlm. 224.

32 *Ibid*, hlm. 32.

33 *Ibid*, hlm. 33.

34 *Ibid*, hlm. 37.

35 Sikap mendua wacana agama terhadap *turats* ini dapat dilihat dalam mensikapi beberapa pemikiran keagamaan klasik, seperti antara pemikiran al-Ghazali dan Mu'tazilah. Al-Ghazali berpendapat bahwa antara "penciptaan" dan "tindakan" itu sama. Hal ini dilakukan al-Ghazali untuk menghindari munculnya anggapan bahwa alam adalah pencipta. Menyifati alam sebagai yang aktif merupakan pernyataan yang bertentangan dari sudut pandang al-Ghazali. Potensi membakar tidak secara niscaya disebabkan dari api, sebab hubungan antara aksi dan pelaku bersifat niscaya. Tidak demikian halnya dengan hubungan antara api dan tindak membakar. Hubungan antara

keduanya merupakan hubungan kelaziman (*'alâqah luzûmi)* bukan hubungan keniscayaan. Al-Ghazali berbeda dengan Mu'tazilah yang berkeyakinan adanya hukum alam dan kausalitas. Bagi Mu'tazilah, antara api dengan sifat membakar adalah niscaya (*kausalitas*), bukan hubungan kelaziman. Implikasi dari hukum kausalitas ini adalah pemberdayaan akal dan penghormatan terhadap peran manusia. Dalam kasus ini, wacana agama lebih memilih *turâts* al-Ghazali daripada *turâts* Mu'tazilah, demi "mendukung" kepentingannya. Sehingga timbullah keyakinan di masyarakat bahwa api tidak membakar, pisau tidak memotong, tetapi Allah-lah yang berbuat di balik semua itu. Lihat misalnya, Abu Hamid al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah,* Sulaiman al-Dunya (ed) (kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), hlm. 139.

36 Lihat Fahmi Huwaidi, *al-Qur'an wa al-Sulthân* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1982), hlm. 16; Sayyid Qutb, *al-Islâm wa Musykilât al-hadlârah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1967), hlm. 173-176.

37 Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb,* hlm. 42-43.

38 *Ibid*, hlm. 44-45.

39 *Ibid*, hlm. 46.

40 *Ibid*.

41 *Ibid*, hlm. 52-53.

42 *Ibid*, hlm. 57-58.

43 Lihat pada Frederick Copleston, S. J, *A History of Philosophy;* Sri Rahayu Wilujeng, "Epistimologi Friedrich Wilhelm Nietzsche", dalam *Epistimologi Kiri: Seri Pemikiran Tokoh,* ed. Listiyono Santoso. (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), hlm. 51-70.

44 Ide-ide Abu Zayd dapat dilihat dalam karya-karyanya, seperti Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa*

Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992); idem, *al-Khithâb wa al-Ta'wîl* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000); idem, *al-Nash al-Sulthah wa al-Haqiqat* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992); idem, *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika al-Qur'an*. Terj. Dede Iswadi. (Bandung: Rqis, 2003); idem, *Mafhûm al-Nashsh: Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000); idem, *Naqd al-Khitâb al-Dîni* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992)

DAFTAR PUSTAKA

Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah,* Sulaiman al-Dunya (ed) (kairo: Dar al-Ma'arif, 1966) 139.

Bertand Russell, *History of Western Philosophy* (New York: Unwin University Books).

Fahmi Huwaidi, *al-Qur'an wa al-Sulthan* (Kairo: Dar al-Syuruq, 1982).

Franz Magnis Suseno, *13Tokoh Etika: Sejak Zaman Yunani Sampai Abad ke-19* (Yogyakarta: Kanisius, 1997).

Friedrich Copleston, *Friedrich Nietzsche*: *Philosopher of Culture* (London: Search Press, 1975).

----------. S. J, *A History of Philosophy.* Vol. 7 (London: Macmillan, 1976).

Friedrich Nietzsche, "Beyond Good and Evil", in *Masterpiece of Philosophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Hapercollins Publisher, 1990), hlm.

----------, "Thus Spake Zarathusta", in *Masterpiece of Philosophy*, ed. Frank N. Magill (New York: Hapercollins Publisher, 1990).

----------, *Beyond Good and Evil: Prelude Menuju Filsafat Masa Depan*. Terj. Basuki Heri Winarno (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002).

----------, *Nietzsche*: *Senjakala Berhati dan Anti-Krist*. terj. Hartono Hadikusumo (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999).

----------, *Beyond Good and Evil: Prelude Menuju Filsafat Masa Depan, terj.Basuki Heri Winarno* (Yogyakarta: Ikon Teralitera, 2002).

Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1980).

Jawa Pos, 5 September 2004.

K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Yayasan

Kanisius, 1981).
Louis P. Pojman, *Philosophy: The Persuit of Wisdom* (New York: Wadsworth Publishing Company, 1998).
Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dini* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).
----------, *al-Nash al-Sulthah wa al-Haqiqat* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).
----------, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).
----------, *al-Khithab wa al-Ta'wil* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).
----------, *Mafhum al-Nashsh: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 2000).
----------, *al-Qur'an, Hermeneutika dan Kekuasaan: Kontroversi dan Penggugatan Hermeneutika al-Qur'an*. Terj. Dede Iswadi. (Bandung: Rqis, 2003).
Peter Levine, *Nietzsche: Krisis Manusia Modern*. Terj. Ahmad Sahida (Yogyakarta: Ircisod, 2002).
R. Poole, *Moralitas dan Modernitas: di Bawah Bayang-bayang Nihilisme* (Yogyakarta: Kanisius, 1993).
Sayyid Qutb, *al-Islam wa Musykilat al-hadlarah* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1967).
Sri Rahayu Wilujeng, "Epistemologi Friedrich Wilhelm Nietzsche", dalam *Epistimologi Kiri: Seri Pemikiran Tokoh,* ed. Listiyono Santoso. (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003).
ST. Sunardi, *Niatzsche* (Yogyakarta: LkiS, 1999).
Syamsuddin Arif, "Kisah Intelektual Abu Zayd" dalam *Republika,* 30 September 2004.
Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philoshoper, Psychologist, Anti-Christ* (Princeton: Princeton University Press, 1974).
Yusuf Qaradlawi, *al-Shahwah al-Islamiyyah bayn al-Jumud*

wa al-Tataruf (Kairo: Dar al-Syuruq, 1984).

PEMIKIRAN CONFUSIANISME TENTANG SOSIAL POLITIK
(Perbandingan dengan Konsep Islam dan Keindonesiaan)

A. Prolog

Agama Konghucu atau yang lebih dikenal dengan Confusianisme sejak lama telah menjadi bagian dari kekayaan rohani dan perbendaharaan kehidupan keimanan masyarakat Indonesia. Nama asli agama Kong Hu Cu atau cikal bakalnya adalah "Ji Kauw" atau "Rhu Jiao." Agama ini telah dikenal ribuan tahun sebelum Nabi Konghucu (Confusius) lahir pada tahun 551 SM.[1] Dalam perkembangannya, seorang misionaris Barat, Mateo Rici, melihat peranan sentral Nabi Konghucu (Confusius), lalu mempopulerkan nama Confusianisme, yang kemudian diikuti dengan mengubah nama Rhu atau Ji Kauw menjadi Konghucu.[2]

Bagi umat Konghucu, tiada yang mutlak dan abadi kecuali Thian (Tuhan), Yang Dilihat tiada terlihat, Didengar tiada terdengar.[3] Maka dari itu, umat Konghucu diwajibkan untuk terus membina diri, hidup selaras dalam Jalan Suci Tuhan dengan mengikuti watak sejati yang baik dari Thian sendiri, dengan tuntunan agama.[4] Umat Konghucu diwajibkan selalu berupaya menjunjung tinggi

kebajikan, agar dapat mencapai "Tengah Sempurna" atau setidaknya "Tengah Harmonis," dan minimal mempunyai sikap empati yang proaktif terhadap sesama.[5]

Agar dapat mencapai kehidupan "Tengah Sempurna" ada tiga pusaka yang selalu diasah terus-menerus oleh umat Konghucu, yaitu *Ti* (Kebijaksanaan), *Jien* (Cinta kasih), dan *Yong* (Keberanian). Kemudian Ti, Jien, dan Yong berkembang menjadi lima kebajikan, yaitu *Jien, Gi, Li, Ti,* dan *Sien* (Cinta, kasih, kebenaran, kesusilaan, dan kebijaksanaan), sehingga dapat dipercaya dalam hidup dan kehidupan.

Ritual agama Konghucu berkisar seputar cara sembahyang dan puasa membersihkan diri, terutama sembahyang kepada Thian. Sebagai pegangan umat, ajarannya termuat dalam dua kitab suci, yaitu Su Si (Empat yang pokok) dan Ngo King (Lima yang mendasar).[6]

Agama Konghucu atau Confusianisme menawarkan beberapa pemikiran yang mendalam di berbagai bidang kehidupan, salah satunya adalah di bidang sosial kemasyarakatan dan politik. Selanjutnya, untuk mempelajari pemikiran sosial politik Confusianisme, maka jalan yang paling tepat untuk memasukinya adalah dengan menjabarkan konsep *Ching-Shih*, yang secara bahasa diartikan sebagai "bentuk dunia yang teratur" (harmoni), keselarasan antara putaran kehidupan dengan putaran alam semesta. Berkaitan dengan konsep *Ching-Shih* yang mempunyai beraneka ragam makna ini, paling tidak ada tiga hal yang mencerminkan tradisi Confusianisme; *Ching-Shih* sebagai ide Confusian tentang manusia berbudi (*Chung Tzu*), *Ching-Shih* sebagai faham yang menekankan stabilitas politik, *Ching-Shih* sebagai konsep confusian tentang sikap kenegarawanan.[7]

B. Ching-Shih sebagai ide Confusian tentang Manusia Berbudi (*Chung Tzu*)

Guna memahami pemikiran sosial kemasyarakatan Confusianisme, maka yang pertama kali harus difahami adalah konsep tentang "manusia tinggi budi" (*Chung Tzu*). Istilah *Chung Tzu* (*gentleman*) pada awalnya mengacu kepada seseorang yang berketurunan baik-baik, yang leluhurnya termasuk dalam lapisan masyarakat atas. Jadi *Chung Tzu* pada awalnya didasarkan pada keturunan, oleh karenanya seorang anak budak atau anak penggembala, sebaik apapun dia, tidak dapat menjadi *Chung Tzu*. Begitu pula sebaliknya, seburuk apapun tindakannya, asalkan ia anak bangsawan, maka dapat disebut dengan *Chung Tzu*.

Confusius mengubah sama sekali pemaknaan terhadap *Chung Tzu* ini. Ia mengatakan bahwa setiap orang dapat menjadi *Chung Tzu* jika perilakunya mulia, tidak mementingkan diri sendiri, adil, dan ramah. Ia juga menambahkan bahwa tidak seorang pun dapat dipandang sebagai seorang *Chung Tzu* atas dasar keturunan. *Chung Tzu* semata-mata merupakan masalah perilaku dan watak.[8] Artinya seorang *Chung Tzu* adalah seorang cendekia yang berada di lapangan untuk berbuat sesuatu bagi masyarakat dan negara. Ia disiapkan untuk pekerjaan yang akan datang dan berusaha agar orang mengakui kemampuannya. Manusia tinggi budi (*Chung Tzu*) adalah orang yang saleh kepada Tuhan dan taat menjalankan perintah-Nya. Ia mampu menyeimbangkan antara emosi dan akal.[9]

erdasarkan ini, maka untuk dapat menjadi manusia tinggi budi (*Chung Tzu*) yang mampu hidup di masyarakat dengan baik, maka perlu direalisasikan dengan ajaran tentang *Jen*. *Jen* merupakan inti ajaran etika Confusius tentang cinta kasih dan perkembangan nilai-nilai spiritual.

Jen merupakan rasa kemanusiaan sejati yang dimiliki oleh setiap manusia. *Jen* terdiri dari dua unsur yaitu *shu* dan *chung*. Shu merupakan prinsip timbal balik (*reciprocity*), sedangkan Chung berarti loyalitas atau kesetiaan terhadap kewajiban dan kemanusiaan, sehingga dalam melakukan suatu perbuatan tidak mengharapkan imbalan apapun, baik materi maupun pujian. Jadi melakukan perbuatan adalah demi perbuatan itu sendiri atau karena perbuatan itu memang layak bagi kemanusiaan (*yi*), yang didasari sopan santun (*li*).[10]

Dalam konsep Islam manusia sempurna ini lebih dikenal dengan meminjam istilahnya Ibn Arabi adalah "Insan Kamil," yaitu sosok manusia sempurna, yang mampu memadukan antara kemampuan akal dan hati. Manusia yang memiliki pengetahuan seluas cakrawala dan hati sejembar samudra. Insan Kamil merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya, yang pada dirinya tercermin bagian-bagian jagad raya (*makrocosmos*). Esensi Insan Kamil merupakan cermin dari esensi Tuhan, jiwanya sebagai gambaran dari jiwa universal (*al-nafs al-kulliyah*), tubuhnya mencerminkan 'arsy, pengetahuaannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *Bayt al-Ma'mûr*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat, daya ingatnya terkait dengan saturnuz, dan daya intelektualnya terkait dengan yupiter.[11]

C. *Ching-Shih* Sebagai Faham yang Menekankan Stabilitas Politik

Pada awalnya, Ching-Shih dimaknai dengan manusia berbudi, manusia utama. Sedangkan dalam hal ini, Ching-Shih dikonsepkan sebagai faham confusianisme yang menekankan pada stabilitas politik. Adanya keteraturan

politik, maka akan terwujud harmoni masyarakat, humanity, dan suasana kondusif menuju terciptanya manusia tinggi budi (Chung Tzu). Berdasarkan konsep inilah, maka stabilitas poltik menjadi salah satu bagian dan ide-ide Confusian *Ching-Shih*. Berdasarkan sifat agung Chung Tzu, maka ia dapat menahan gejolak hawa nafsu dan keinginan batinnya agar selalu menjaga dan menciptakan stabilitas politik.[12]

Lebih jauh dalam masalah politik, Confusius mengatakan bahwa pemerintah harus ditujukan untuk menciptakan kesejahteraan serta kebahagiaan seluruh rakyat. Pemerintah seperti ini hanya dapat terjadi bila pemerintah dikelola oleh orang-orang yang cakap, berbudi, adil, atau yang dalam bahasa Confusius disebut dengan "manusia agung" (*Chung Tzu*).[13] Guna menciptakan manusia berbudi ini, maka menurut Confusius jalannya adalah dengan pendidikan. Pendidikan harus digalakkan agar masyarakat memperoleh pengetahuan, sehingga mampu membedakan mana yang baik dan tidak baik, sehingga manusia *Chung Tzu* dapat terwujud.

Confusius berpendapat bahwa seorang menteri mempunyai tanggung jawab moral yang besar. Ketika salah seorang muridnya bertanya tentang bagaimana seharusnya sikap seorang menteri kepada penguasa atasannya. Confusius menjawab "Ia tidak boleh memperdayakannya, dan jika perlu harus berani menentangnya secara terus terang, demi sesuatu yang benar." Confusius pernah berkata kepada bangsawan Lu, bahwa bila kebijakan yang diambil seorang penguasa itu buruk, namun tidak ada seorang pun di sekelilingnya yang menentang atau memperingatkan, maka yang demikian ini mampu menghancurkan suatu negara.[14]

Ajaran-ajaran Confusius selanjutnya dikembangkan

oleh Pangeran Chou (w. 1094 SM) dan terbukti banyak mempengaruhi berbagai aspek kehidupan sosial, budaya, moral, dan politik kenegaraan. Ajarannya yang berkenaan dengan stabilitas politik adalah *T'ien Ming* atau *Mandate of Heaven* yang mengajarkan bahwa T'ien memberikan kekuasaan suatu negara kepada orang yang dipilihnya, yaitu orang yang dianggap mampu memimpin negara. Dalam teori ini, disebutkan bahwa Kepala Negara adalah Putra Sorga atau Wakil Sorga atas dunia seisinya yang memiliki kekuasaan dan kedaulatan tertinggi selama diterima oleh rakyat. Selain itu, diajarkan pula tentang *hsiao* atau *filial piety* yang berarti bakti anak kepada orang tua. Artinya bahwa seorang anak harus berbakti kepada kedua orang tuanya dan terhadap kakak-kakaknya, dan saling menghargai sesama teman. Demikian pula orang tua memberikan kasih sayang kepada anak-anaknya, kakak terhadap adiknya, suami terhadap istrinya.[15] Dalam teori ini dikatakan, Sorga melihat seperti halnya rakyat melihat dan Sorga mendengar seperti halnya rakyat mendengar.[16]

Dalam konteks keislaman, hubungan antara penguasa dan rakyat juga mendapat perhatian serius. Konsep Raja atau penguasa adalah Putra Sorga seperti yang dikenal dalam Confusianisme, juga dikenal dalam Islam, meski tidak sama persis. Al-Mawardi,[17] seorang pemikir politik Islam mempunyai pandangan bahwa raja adalah sebagai Imam atau Khalifah di muka bumi, artinya raja itu berfungsi sebagai "wakil" Tuhan di muka bumi yang mengurusi kehidupan rakyat dan masyarakat. Ia mengatakan, "*Sesungguhnya Allah menjadikan bagi umat seorang pemimpin untuk menggantikan fungsi Nabi untuk melindungi agama. Alah mempercayakan kepada Khalifah atau Raja memegang kekuasaan politik untuk mengelola urusan agama yang disyariatkan dan mengatur terwujudnya*

kemaslahatan umat." Ini artinya bahwa seorang Khalifah atau raja adalah pemimpin agama di satu pihak dan pemimpin masyarakat di pihak lain.[18]

Menurut al-Mawardi, ketaatan kepada pemimpin (*amîr*) itu adalah wajib, dan melawan kepadanya adalah termasuk pemberontakan (*bughat*) yang dalam Islam diancam dengan neraka. Berdasarkan keyakinan ini, maka bagi al-Mawardi, stabilitas politik itu lebih diutamakan daripada pemberontakan dan *chaos*. Ia sampai pada kesimpulan, diperintah oleh raja yang dhalim dan otoriter itu lebih baik daripada tidak adanya pemimpin, karena dapat menyebabkan *chaos*.[19] Pendapat al-Mawardi yang seperti ini, jelas memiliki kemiripan dengan konsep *T'ien Ming* atau *Mandate of Heaven* dalam Confusianisme.

D. Ching-Shih sebagai Konsep Confusian tentang Kehidupan Sosial dan Sikap Kenegarawanan

Tujuan Confusianisme adalah menegakkan pemerintah dalam masyarakat dengan cara meluruskan cara berfikir baik bagi yang memerintah maupun rakyat, atas dasar ketakwaan pada Tuhan, pemenuhan kewajiban sosial, dan pembentukan pemerintah yang bersih. Confusius percaya bahwa cara yang tercepat untuk mencapai tujuan ini adalah bekerja dari atas, yaitu memperbaiki cara berfikir dan mental para raja dan bangsawan sampai mereka mengenal prinsip *noblesse* oblige dengan tujuan agar menjadi panutan rakyatnya. Langkah dasar yang dilakukan Confusius dalam mencetak kenegarawanan ini adalah menekankan konsep raja harus bertindak sebagai raja, menteri sebagai menteri, ayah sebagai ayah, kakak sebagai kakak, dan teman sebagai teman. Artinya, masing-masing individu bertindak sesuai dengan perannya secara baik dan bijak.[20]

Confusius berpendirian bahwa pada hakikatnya manusia adalah makhluk sosial. Oleh karenanya, hati nurani seseorang tentu melarangnya untuk menarik diri dari masyarakat, tetapi juga melarangnya untuk menyerahkan pertimbangan moralnya kepada masyarakat. Maka sama salahnya untuk menjadi seorang pertapa dan menjadi pengikut khalayak. Manusia bermoral tidak boleh menyia-nyiakan hidupnya, melainkan harus merupakan anggota masyarakat yang mempunyai sikap bekerjasama.[21]

Selanjutnya, dalam kehidupan bernegara, Mencius seorang penerus Confusianisme mengajarkan bahwa untuk mengatur suatu negara, maka prinsip-prinsip kemanusiaan dan keadilan harus diperhatikan. Lebih dari itu, rakyat merupakan faktor terpenting dalam suatu negara, oleh karena itu maka kepentingan rakyat hendaknya diutamakan tidak hanya dalam bidang sosial ekonomi dan budaya, akan tetapi sebaiknya rakyat juga diberi kesempatan untuk berpartisipasi dalam bidang politik yaitu berkecimpung dalam bidang kenegaraan. Berbeda dengan teori demokrasi pada umumnya, Mencius mendasarkan teori demokrasi pada T'ien Ming yang menyebutkan bahwa Kepala Negara adalah Putra Sorga atau Wakil Sorga atas dunia seisinya ini yang memiliki kekuasaan dan kedaulatan tertinggi selama diterima oleh rakyat.[22] Pemikiran demokrasi ini didasari pada keyakinan bahwa pada dasarnya manusia adalah baik dan benar, oleh karenanya tidak terlalu diperlukan peraturan ketat dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.[23]

Sedangkan menurut aliran Naturalisme yang dilontarkan oleh Hun Tzu (w. 238 SM). bahwa kodrat manusia adalah jahat penuh nafsu untuk mencari keuntungan pribadi dan bersifat emosional. Oleh karena itu, agar terbentuk manusia yang berbudi pekerti luhur

diperlukan pengawasan yang ketat melalui hukum negara, aturan moral, dan sopan santun (*li*). Ajaran Hun Tzu lebih lanjut dikembangkan oleh murid-muridnya, yaitu Han Fei tzu, Shang, dan Li Sse. Mereka dikenal dengan tokoh aliran Legalisme (Fa Chia). Aliran ini ajarannya bertentangan dengan Confusianisme. Secara garis besar ajaran Legalisme menitikberatkan pada kehidupan bernegara. Menurut pandangannya bahwa negara akan menjadi kuat apabila memiliki *fa* yaitu undang-undang yang ketat, *shih* yaitu kekuasaan berada di tangan kepala negara, dan *shu* yaitu teknik atau metode pemerintahan yang baik.[24]

Pada perkembangannya hingga saat ini, Confusianisme memiliki fungsi dan kedudukan ganda, yaitu sebagai filsafat, budaya, dan agama. Sebagai filsafat, maka Confusianisme memiliki kebebasan untuk dikritik dan dianalisis, juga dimungkinkan adanya penafsiran-penafsiran baru berdasarkan hukum-hukum logika. Sebagai sistem filsafat, confusianisme menekankan bidang etika sebagai aturan tingkah laku dan pedoman umum bagi para penganutnya. Confusianisme sebagai budaya dapat ditelaah melalui perkembangan budaya China. Confusianisme sering dikatakan sebagai peletak dasar budaya China yang terwujud dalam adat istiadat, kebiasaan, ritual, maupun pedoman hidup. Sedangkan Confusianisme sebagai agama, tercermin dalam realitas kehidupan sehari-hari pemeluknya.

E. Epilog: Penerapan Ajaran Confusianisme dalam Konteks Indonesia

Keberadaan umat beragama Konghucu beserta lembaga keagamaannya di Indonesia, sudah ada sejak berabad-abad yang lalu bersamaan dengan kedatangan perantau Cina ke tanah air. Sehubungan dengan nilai

dan ajaran etika Confusianisme, maka banyak yang dapat dipetik dan diaplikasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Telah diakui bahwa keberhasilan negara-negara Asia, seperti Cina, Jepang, Korea, dan Singapura karena mengamalkan ajaran Confusianisme. Edward S. Masson mengadakan penelitian tentang hubungan keberhasilan ekonomi Korea dengan ajaran Confusianisme. Ternyata ia berkesimpulan bahwa nilai-nilai Confusianisme mendukung pertumbuhan ekonomi Korea. Hal ini karena sistem pendidikan masyarakat Konghucu menekankan belajar dan pembinaan diri, sehinga melahirkan karakter pekerja keras, rajin, dan disiplin.[25]

Berdasarkan fenomena ini, maka dapat dikatakan bahwa Konghucu membawa suatu nilai moral universal yang pada hakikatnya diperuntukkan bagi seluruh umat manusia bukan hanya orang Cina saja. Nilai-nilai yang dapat diambil adalah seperti pendidikan moral manusia, kerja keras, pengabdian, kepatuhan kepada pemerintah, cinta negeri, kerelaan berkorban, dan harmoni merupakan nilai-nilai Konghucu atau Confusianisme yang dapat diterapkan dalam kehidupan di Indonesia.

Konsep *Ching-Shih* yang merupakan manifestasi dari ajaran Confusianisme tentang kenegarawanan, sosial, manusia berbudi, seharusnyalah dapat diterapkan dan diamalkan dalam kehidupan nyata kita. Kita tidak perlu merasa malu karena mengambil tradisi budaya lain, karena berasal dari manapun, kalau memang emas dan mutiara, maka lebih baik diambil dan diamalkan.

End Note:

1 Sebelum Konghucu sederetan Nabi lain ikut memberikan cikal bakal agama Rhu Jiao, antara lain Nabi Hok Hie, Giaw, Sun, I Ien, Ki, dan Chiang. Ini artinya cikal bakal agama Konghucu memang telah ada pada era sebelumnya. Bahkan menurut H. G. Creel, pada tahun 1122 SM, telah hidup bangsawan yang sangat bijaksana dalam memerintah negeri dan memerintah masyarakat. Bangsawan tersebut dikenal dengan nama bangsawan Chow. Bangsawan ini, meskipun tidak dianggap sebagai Nabi, namun memiliki kedudukan tinggi dalam tradisi Cina dan ia termasuk salah seorang yang meletakan dasar ajaran Confusianisme. Lihat, H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina: Sejak Confusianisme sampai Mao Zedong*. Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), hlm. 11-21.

2 Budi S. Tanuwibowo, "Etika Berbangsa Menuju Indonesia Baru: Perspektif Konghucu," dalam *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2003), hlm. 211.

3 Tiada yang lebih nampak daripada Yang Tersembunyi, tiada yang lebih jelas daripada Yang Terlembut. Maka seorang Kuncu harus hati-hati pada waktu seorang diri, lihat. *Tiong Yong*, bab utama, 3.

4 Firman Tuhan disebut Watak Sejati, hidup menempuh Watak Sejati disebut Jalan Suci, Bimbingan menempuh Jalan Suci disebut Agama. Lihat, Tiong Yong, Bab Utama, 1.

5 Budi S. Tanuwibowo, *Op.Cit,* hlm. 212.

6 Kitab Su Si (Empat yang pokok), merupakan salah satu dari dua kitab suci Agama Konghucu. Bagian Su Si adalah Thai Hak (Ajaran Besar), Tiong Yong

(Tengah Sempurna), Lun Gi (Sabda Suci), dan Bingcu. Sedangkan kitab suci yang lain, yaitu Ngo King (Lima yang mendasar) terdiri atas Si King (Kitab Sanjak), Su King (Kitab Dokumentasi Sejarah), Ya King (Kitab Perubahan), Le King (Kitab Kesusilaan) dan Chun Chiu King (Kitab Jaman Musim Semi dan Rontok). Dahulu Ngo King mempunyai satu bagian lagi yang kini telah musnah, yaitu Kitab Musik.

7 Lihat Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (London: Harvard University Press, 1996), hlm. 73-91.

8 Lihat H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina,* hlm. 29; Ninian Smart, *Religions of Asia* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1993), hlm. 174-178; Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*. (New York: Macmillan Publisher, 1987).

9 Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and The Taoist Movement* (London: Macmillan Publisher, 1957). Gondomono, *Membanting Tulang Menyembah Arwah: Kehidupan Kota Masyarakat Cina* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996); Chandra Setiawan, "Peranan Warga Negara dan Negara dalam Pelaksanaan dan Perlindungan HAM; Tinjauan Teologis Khonghucu", dalam *Hak Asasi Beragama dan Perkawinan Khonghucu: Perspektif Sosial, Legal, dan Teologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998), 27-46; Djam'annuri, *Agama Jepang* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1981).

10 Arti *li* sebenarnya adalah berkorban. Selanjutnya arti ini diperluas dan mengacu kepada adat kepercayaan yang diselenggarakan dalam penyajian korban dan kemudian meliputi segala macam upacara pengorbanan. Namun yang terpenting dari *li* ini adalah

semangat berkorban secara ikhlas yag dilakukan oleh pemeluk Confusianisme. Sebagai tambahan informasi, dapat dilihat pada Lasiyo, "Ajaran Confusianisme: Tinjauan Sejarah dan Filsafat," dalam *Pergulatan Mencari Jati Diri* (Yogyakarta: Interfidei, 1995), hlm. 7-9; Chandra Setiawan, "Agama Kong Hu Cu di Indonesia" dalam Komaruddin Hidayat (ed). *Passing Over Melintas Batas Agama* (Jakarta: Paramadina, 1998); Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia* (Jakarta: Al-Husna, 1996).

11 Kesempurnaan Insan Kamil ini pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-haqîqah al-Muhammadiyyah*). Hakikat Muhammad merupakan wadah *tajalli* Tuhan yang paling sempurna dan merupakan makhluk pertama yang diciptakan oleh Tuhan. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam. Oleh karena itu Ibn Arabi menyebutnya dengan "akal pertama" (*al-'aql al-awwâl*) atau "pena yang tinggi" (*al-qalam al-a'lâ*). Dialah yang menjadi penyebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya. Lihat Ibn Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), Juz. I, hlm. 118; Rudoslav A. Tsanoff, *The Great Philosophers* (New York: Harper & Brothers, 1953), hlm. 134.

12 Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity,* hlm. 73-91.

13 Kecakapan ini tidak ada sangkut pautnya dengan masalah keturunan, kekayaan, dan kedudukan. Ia dapat diperoleh melalui pendidikan yang tepat. Oleh karenanya pendidikan harus disebarluaskan, sehingga orang-orang yang paling berbakat di kalangan penduduk dapat dipersiapkan untuk

urusan pemerintah. Dan pengelolaan pemerintah harus diserahkan kepada orang-orang semacam itu, tanpa melihat asal usulnya. Feng Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* vol. 2. (Princeton: 1952); Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: 1983); H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina,* hlm. 29; Ninian Smart, *Religions of Asia*.

14 Ada suatu kelemahan yang tampak dalam pemikiran politik Confusius, yaitu para penguasa tetap akan memperoleh kekuasaan untuk memilih menteri-menteri mereka dan tetap mengendalikan pemerintahan. Namun pandangan Confusius ini merupakan pandangan yang tidak ada pilihan lain. Artinya, mau tidak mau Confusius harus berpendapat demikian, karena di Cina kuno tidak dikenal adanya demokrasi dan pemungutan suara. Di sisi lain, rakyat Cina waktu Confusius hidup rata-rata tidak berpendidikan dan tidak mempunyai pengalaman politik. Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity*, hlm. 73-91; H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina,* hlm. 43.

15 Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity*, hlm. 73-91; Feng Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*.

16 Ajaran dari Pangeran Chou inilah yang merupakan awal dari sifat humanistik dalam filsafat Confusianisme yang bukan diartikan sebagai humanisme yang mengingkari dan meremehkan Yang Maha Kuasa, akan tetapi humanisme yang menunjukkan adanya kesatuan dengan Sorga (*heaven*). Penyatuan antara manusia dengan Tuhan atau Sorga ini menjadikan manusia dalam menjalankan perpolitikan lebih kuat dan terbimbing. Peter Tang, *Contemporary Chinese*

Philosophy (Netherland: Martinus Nijhoff Publish, 1991), 139.

17 Nama lengkapnya adalah Abu al-Hasan Ali bin Muhammad bin Habib al-Bashri al-Baghdadi al-Mawardi (367 H-450 H). Ia adalah salah satu dari pemikir-pemikir politik terkemuka di kalangan Islam yang hidup di abad tengah. Karyanya yang terkenal dalam bidang politik adalah *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah*. Lihat Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: Rajawali Press, 2002), hlm. 217.

18 Al-Mawardi, *al-Aḥkâm al-Sulthâniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hlm. 3.

19 *Ibid*.

20 Kosasih Atmowardoyo, "Pengaruh Confusianisme pada Perilaku Berekonomi Etnis Cina: Pendekatan Teologis Filosofis," dalam *Confusianisme di Indonesia,* hlm. 57-58.

21 Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity*, hlm. 85.

22 Tu Wei-ming (ed), *ibid*, hlm. 73-91; Feng Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*.

23 H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina,* hlm. 75.

24 Lasiyo,"Ajaran Confusianisme, Tinjauan Sejarah dan Filsafat," dalam *Confusianisme di Indonesia*.

25 Edward S. mason, *The Economic and Social Modernization of The Republic Korea* (Cambridge mass: Harvard University, 1990), hlm. 378.

DAFTAR PUSTAKA

H. G. Creel, *Alam Pikiran Cina: Sejak Confusianisme sampai Mao Zedong*. Terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989).

Budi S. Tanuwibowo, "Etika Berbangsa Menuju Indonesia Baru: Perspektif Konghucu", dalam *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian Interfidei, 2003).

Tiong Yong, bab utama, 3.

Tiong Yong, Bab Utama, 1.

Tu Wei-ming (ed), *Confusian Traditions in East Asian Modernity: Moral Education and Economic Culture in Japan and the Four Mini-Dragons* (London: Harvard University Press, 1996).

Ninian Smart, *Religions of Asia* (New Jersey: Englewood Cliffs, 1993).

Mircea Eliade (ed), *The Encyclopedia of Religion*. (New York: Maccmillan Publisher, 1987).

Holmes Welch, *The Parting of the Way: Lao Tzu and The Taoist Movement* (London: Macmillan Publisher, 1957).

Gondomono, *Membanting Tulang Menyembah Arwah: Kehidupan Kota Masyarakat Cina* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996).

Chandra Setiawan, "Peranan Warga Negara dan Negara dalam Pelaksanaan dan Perlindungan HAM; Tinjauan Teologis Khonghucu", dalam *Hak Asasi Beragama dan Perkawinan Khonghucu: Perspektif Sosial, Legal, dan Teologi* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1998).

Djam'annuri, *Agama Jepang* (Yogyakarta: Bagus Arafah, 1981).

Lasiyo, "Ajaran Confusianisme: Tinjauan Sejarah dan Filsafat", dalam *Pergulatan Mencari Jati Diri*

(Yogyakarta: Interfidei, 1995).
Chandra Setiawan, "Agama Kong Hu Cu di Indonesia" dalam Komaruddin Hidayat (ed). *Passing Over Melintas Batas Agama* (Jakarta: Paramadina, 1998).
Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia* (Jakarta: Al-Husna, 1996).
Ibn Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah* (Beirut: dar al-Fikr, tt).
Rudoslav A. Tsanoff, *The Great Philosophers* (New York: Harper & Brothers, 1953).
Feng Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy,* vol. 2. (Princeton: 1952).
Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge: 1983).
Peter Tang, *Contemporary Chinese Philosophy* (Netherland: Martinus Nijhoff Publis, 1991).
Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, dan Pemikiran* (Jakarta: Rajawali Press, 2002).
Al-Mawardi, *al-Ahkam al-Sulthaniyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, tt).
Edward S. Mason, *The Economic and Social Modernization of The Republic Korea* (Cambridge mass: Harvard University, 1990).

FILSAFAT KEHIDUPAN KHO PING HOO

(Perbandingan Nilai Filsafat Kehidupan Kho Ping Hoo dengan Mistisisme Islam)

Mengerti akan orang lain adalah bijaksana
Mengerti akan diri sendiri adalah waspada
Mengalahkan orang lain adalah kuat
Mengalahkan diri sendiri
Lebih gagah perkasa.[1]

A. latar Belakang

Asmaraman S. Kho Ping Hoo, bagi penggemar cerita silat Mandarin adalah laksana Guru Besar di padepokan silat yang mengajarkan berbagai macam ilmu, dari meringankan tubuh (*gin kang*), tenaga dalam (*sin kang*), dan juga ajaran-ajaran hidup (filsafat kehidupan). Filsafat kehidupan ini bisa dilihat hampir dalam seluruh karangannya yang selalu diselingi dengan ajaran-ajaran budi pekerti, kesadaran diri, cinta kasih, penguasaan nafsu, keikhlasan dan hal-hal yang mengarahkan kepada kebahagiaan manusia.

Kho Ping Hoo, melalui cerita-ceritanya, seakan mengajak kepada manusia, khususnya para pembaca untuk mengambil pelajaran filsafat kehidupan dari tokoh-

tokoh yang ada dalam cerita silat itu, yaitu sosok pendekar yang selalu berusaha menegakkan kebenaran dan keadilan, atau dalam bahasanya menjadi "pendekar aliran putih." Berbekalkan kejujuran, ketulusan, dan keteguhan niat, maka sang pendekar akan menuai hasilnya. Selain itu pula ide-ide filsafatnya juga terangkum dalam petuah-petuah yang didialogkan atau dimonologkan oleh tokoh-tokoh dalam ceritanya.

Cerita-cerita Kho Ping Hoo, sebagian besar mengambil setting tradisi daratan Cina. Oleh karenanya mau tidak mau harus bersentuhan dengan budaya, keyakinan, agama, dan sejarah dataran Tiongkok, yaitu tradisi agama Konghucu. Entah secara kebetulan atau tidak, beberapa ide filsafat kehidupan Kho Ping Hoo yang terangkum dalam cerita-ceritanya itu selaras dengan ide-ide mistik Islam, misalnya masalah cinta, ikhlas, nafsu, kebermaknaan hidup, dan kesadaran diri yang dikembangkan oleh para sufi.

Namun demikian, harus diakui bahwa meskipun Kho Ping Hoo adalah seorang keturunan Cina yang menguasai tradisi Kong Hu Cu, namun ia juga telah hidup lama di Jawa yang mempunyai nilai filsafat dan mistik tersendiri, sehingga singkretisme dalam pemahaman makna hidup oleh Kho Ping Hoo mungkin sekali terjadi. Selain itu, Kho Ping Hoo adalah seorang perenung dan pemikir tentang kebermaknaan (*meaningfull*) hidup. Sehingga sering sekali dalam hari-harinya dihabiskan hanya untuk merenung, menemukan arti, dan makna kehidupan.

Berdasarkan ini, maka mengkaji pemikiran filsafat Kho Ping Hoo tentang kebermaknaan hidup yang terserak dalam cerita-ceritanya menjadi menarik untuk dibahas. Terlebih lagi ketika dibandingkan dengan ide-ide tasawuf atau mistik Islam.

B. Konteks Sosial-Historis Asmaraman S. Kho Ping Hoo[2]

Kho Ping Hoo[3] terlahir di Sragen, Solo, Jawa Tengah, pada 17 Agustus 1926 dari keluarga Tionghoa peranakan, dan meninggal pada Jumat, 22 Juli 1994 karena serangan jantung tiba-tiba.[4]

Kho Ping Hoo, dalam dunia pendidikan, hanya mengecap bangku sekolahan sampai kelas I HIS (*Hollandsche Inlandsche School*), namun ia mempunyai semangat yang besar untuk membaca dan menulis. Setelah gonta-ganti pekerjaan, akhirnya dia mulai menulis cerita pendek sejak tahun 1950, sembari bekerja di perusahan transportasi.[5] Pada tahun 1958, cerpen pertamanya dimuat di majalah terbesar Indonesia saat itu, *Star Weekly* di Jakarta dan *Liberty* di Surabaya. Nampaknya, hal inilah yang mendorongnya untuk mengembangkan bakat menulisnya. Namun dalam menulis, Ping Hoo tidak memilih menulis cerpen biasa, tapi menciptakan cerita silat (cersil). Cerita silatnya diakui banyak orang memiliki pesona tersendiri yang membuat pembacanya betah. Soal persilatan dikenal Ping Hoo dari ayahnya yang mengajari silat keluarga kepadanya sejak kecil.

Adapun mengenai filsafat kehidupan, Kho Ping Hoo memperolehnya dari ajaran-ajaran agama Khong Hu Cu, pengalaman pribadi, ketajaman hatinya yang selalu mengasah diri dengan merenung. Kebiasaan merenung ini dapat terbaca dari dialog-dialognya dalam cerita-cerita yang ditampilkan. Filsafat kehidupannya bisa jadi juga ada sedikit pengaruh dari tradisi filsafat Jawa yang difahaminya. Hal ini karena Kho Ping Hoo sejak kecil memang hidup di Jawa yang kental dengan petuah-petuah kehidupan. Namun bagaimanapun juga, yang terlihat lebih kental dalam filsafat kehidupannya adalah tradisi

Cina dan agama Khong Hu Cu, yang selalu dikutip dalam cerita-ceritanya.

Cersil perdananya adalah Pedang Pusaka Naga Putih, dimuat bersambung di majalah Teratai, majalah yang didirikannya bersama beberapa pengarang lain. Cersilnya segera populer, apalagi setelah Ping Hoo menerbitkannya dalam bentuk buku saku. Penerbit Gema di Solo adalah penerbitan yang dibangunnya sendiri pada tanggal 25 November 1964 dan menjadi penerbit tunggal cerita-cerita silat dan novelnya hingga kini.[6]

Berbeda dengan umumnya penulis cersil masa itu, seperti Gan KL dan OKT, Ping Hoo tidak menerjemahkan cersil berbahasa Tionghoa, tapi mengarang sendiri dengan meramu fantasi dan pengetahuannya. Cerita-ceritanya kebanyakan berlatar sejarah Tiongkok dan Jawa. Meskipun Ping Hoo tak menguasai bahasa Tionghoa, kesan yang didapat dari karyanya seakan-akan pengarangnya menguasai betul sejarah dan kebudayaan Tiongkok, meski kadang-kadang keliru dalam penulisan tahun-tahun dinastinya.

Secara garis besar cerita-cerita hasil karyanya terbagi dalam tiga kelompok, yaitu cerita silat Mandarin judul lepas, cerita silat Mandarin judul serial, dan cerita silat Indonesia serta roman.

Cersilnya yang yang terkenal adalah "Serial Bu-Kek Sian-Su" yang terdiri dari 17 judul, dari "Bu-Kek Sian-Su" hingga "Pusaka Pulau Es." Setiap judul terdiri dari 18 sampai 62 jilid. Dalam serial ini pula terdapat judul "Pendekar Super Sakti" yang dianggap karyanya yang paling populer. Selain itu, patut pula disebut serial lain, seperti "Pedang Kayu Harum" dan "Pendekar Budiman."

Untuk karya berlatar Jawa, Ping Hoo terkenal dengan beberapa karyanya, seperti "Darah Mengalir di

Borobudur" dan "Badai di Laut Selatan." "Darah Mengalir di Borobudur" bahkan pernah dipentaskan berulangkali dalam bentuk sendratari Jawa dan disiarkan dalam bentuk sandiwara radio.

Selama 30 tahun berkarya, Ping Hoo menghasilkan lebih dari seratus judul karya. Angka pastinya masih jadi persoalan. Peneliti sastra peranakan, Leo Suryadinata, mencatat 120 judul, sedangkan Majalah Forum mencatat lebih banyak lagi, 400 judul cerita berlatar Tiongkok dan 50 judul berlatar Jawa.[7] Berdasarkan karya-karya Kho Pong Hoo ini, jelas sekali bahwa ia memang lebih banyak berkutat dengan tradisi Cina dan budaya Khong Hu Cu dibandingkan dengan budaya-budaya lain.

C. Perbandingan Nilai Filsafat Kehidupan Kho Ping Hoo dengan Mistisisme Islam

Cerita-cerita yang ditulis oleh Kho Ping Hoo, banyak mengandung nilai-nilai filosofis terutama tentang kebermaknaan hidup (*meaningfull*) bagi manusia.[8] Nilai filosofis ini, tidak hanya terkandung dalam alur cerita yang begitu mengharu biru, disekitar cinta, darah, dan air mata, melainkan juga dalam memaparkan ceritanya, Kho Ping Hoo sering menyelipkan petuah-petuah mendalam tentang arti kehidupan dan hal-hal yang melingkupinya, seperti arti cinta, pengorbanan, kepasrahan, dan sebagainya.

Cerita Kho Ping Hoo, biasanya menggambarkan seorang tokoh yang sengsara dan disia-sia pada waktu kecil dan mudanya, namun dalam ketersia-siaan tersebut, secara tidak sengaja, karena kekuasaan *Thian* (Tuhan) malah menemukan keberuntungan yang besar. Sie Liong umpamanya, dalam kisah "Pendekar Bongkok," pemuda budiman ini diputuskan tangannya, dan dikubur hidup-

hidup dalam keadaan teracun hebat, namun ternyata dalam kuburaan bawah tanah itu, karena kepasrahannya yang totalitas pada Tuhan, malah mendatangkan tenaga mukjizat yang begitu besar. Secara tidak sadar, dia telah menyerap tenaga inti bumi langsung dari bawah tanah, sehingga berhasil menyelamatkan dan membawanya menjadi pendekar besar pilih tanding.[9]

Alur cerita ini mengajarkan kepada kita tentang makna dan manfaat perbuatan baik. Ketika seseorang selalu berusaha untuk berbuat kebenaran, memperjuangkan keadilan, maka selalu ada *surprise* dari Tuhan berupa pertolongan dan perlindungan di saat-saat genting. Itulah yang disebut "berkah" dan manfaat dari perbuatan baik pada masa lalu. Ada keyakinan kuat bahwa setiap perbuatan, entah itu baik atau buruk, di samping mendapatkan balasan di akhirat, tetapi juga ada "bonus"nya di dunia. Dalam bahasa orang Budha itu disebut "karma," dan dalam ajaran Islam sesuai dengan firman Tuhan: "*Barang siapa berbuat kebajikan atau keburukan sekecil apapun, pasti akan melihat buahnya (di dunia dan akhirat).*" (QS. al-Zalzalah: 7-8).

Selanjutnya nilai filsafat kehidupan Kho Ping Hoo yang berupa petuah-petuah bermakna, itu terwakili oleh renungan atau percakapan tokoh dalam cerita silat Kho Ping Hoo ini. Sebenarnya banyak sekali yang disinggung oleh filsafat Kho Ping Hoo ini, akan tetapi yang paling sering disebut, adalah seputar cinta, nafsu, kewajaran hidup, ke-akuan (egoisme), dan kepasrahan kepada Tuhan.

a. Keikhlasan

1). Menurut Kho Ping Hoo

Menurut Maha Guru Kho Ping Hoo, keikhlasan adalah suatu perbuatan yang tanpa ada pamrih sama

sekali. Ketika seseorang melakukan sembahyang umpamanya, maka sembahyangnya hanyalah semata-mata karena Tuhan yang Maha Kuasa, dengan tidak mengharapkan imbalan apapun, termasuk berharap agar kelak ditolong oleh Tuhan ketika menghadapi problem. Lebih lanjut menurut Kho Ping Hoo, ketika seseorang berdoa (melakukan ritual keagamaan) dengan meminta keselamatan, maka sebenarnya perbuatan itu hanyalah untuk diri mereka, tidak untuk Tuhan. Dengan demikian "pemujaan" seperti ini adalah demi kepentingan pribadi, dan Tuhan tidak dipentingkan lagi. Bahkan seakan-akan Tuhan hanya dijadikan alat demi tercapainya segala keinginan manusia, keinginan lahir maupun batin, yaitu keinginan mencapai kemuliaan di alam dunia maupun di alam baka. Menurutnya, perbuatan barulah benar ketika didasari oleh cinta kasih yang tanpa pamrih dalam bentuk apapun.[10]

2). Menurut Tasawuf

Keikhlasan model ini pulalah yang dikembangkan oleh para sufi. Mereka beribadah bukan mengharapkan surga, takut neraka, atau agar mendapat pertolongan Tuhan, melainkan hanya semata-mata karena rasa cinta yang tulus pada Tuhan. Menurut Jalaluddin Rahmat, lafal *Lillâh* pada janji orang setiap salat, "Sesungguhnya shalatku, pengorbananku, hidupku, dan matiku *Lillâhi Rabbil 'Âlamîn,"* itu mengandung tiga arti ikhlas yaitu, karena Allah (*lâm li al-sabab*), untuk Allah (*lâm li al-ghâyah*), dan kepunyaan Allah (*lâm li al-milk*). Yang *pertama* (karena Allah) adalah perbuatan ibadah yang dilakukan karena mengharapkan pahala. *Kedua* (untuk Allah) yaitu ibadah yang dilakukan karena takut pada Allah. *Ketiga* (kepunyaan Allah) yaitu ibadah yang dilakukan semata-mata karena

cinta kepada-Nya, tanpa mengharapkan balasan apapun, bahkan seandainya Allah mengatakan akan menyiksa dia di akhirat kelak, ia tetap beribadah, tanpa mempedulikan siksa atau kenikmatan.[11]

Berdasarkan itu semua, dapat diketahui bahwa ajaran kehidupan Kho Ping Hoo, amat mendalam, dan dalam wacana tasawuf, menempati tingkat ikhlas yang tertinggi, yaitu perbuatan ibadah yang dilakukan hanya karena kecintaan pada Allah semata.

b. Ketulusan Cinta

1). Menurut Kho Ping Hoo

Kho Ping Hoo berpendapat bahwa cinta murni adalah rasa yang bersih dari kepentingan diri, rasa yang hanya ingin memberi tanpa ingin memiliki, rasa yang hanya ingin membahagiakan tanpa pamrih dan ingin menguasai. Cinta berpamrih, hanya akan mendatangkan cemburu, sakit hati, kebencian, dan kekecewaan, manakala yang dicintai tidak membalas atau sesuai dengan yang diharapkan. Cinta suci seperti ini adalah model cinta "Sang Mentari." Yang hanya ingin memberi, membantu, tanpa mempedulikan apakah yang diberi itu membalas atau tidak. Juga laksana cinta "Sang Bumi," meski manusia melemparkan beraneka macam kotoran dan membuat kerusakan, tetapi bumi tetap menumbuhkan aneka macam manfaat untuk manusia, pemberiannya tulus, suci, tanpa mengharap pamrih. Kho Ping Hoo mengatakan:

Cinta atau kasih sayang yang berpamrih, sesunguhnya bukanlah cinta kasih, melainkan nafsu. Seperti juga semua bentuk nafsu, yang diraih hanyalah kesenangan untuk diri pribadi. Kalau kita mencintai seseorang, baik itu kekasih atau anak, akan tetapi dibalik itu menghendaki agar yang kita cintai itu membalas cinta kita maka cinta itu hanyalah

nafsu belaka karena orang yang kita cintai hanya menjadi sarana demi kesenangan pribadi. Cinta seperti itu suatu saat akan mendatangkan kebosanan, dan kebencian ketika sesuatu yang dicintai itu sudah tidak menyenangkan lagi. Cinta seperti itu melekat, mengikat, dan hanya sengsara yang akan menjadi akibatnya.[12]

Konsep cinta yang tulus ikhlas menurut Kho Ping Hoo ini, memang terasa berat untuk dicapai. Akan tetapi bagi orang yang telah mampu mencapainya, maka dia melihat dunia ini menjadi dunia penuh bunga, dunia penuh cinta kasih yang didambakan semua insan. Apakah cinta seperti ini mungkin dicapai, meski berat tapi mungkin sekali untuk digapai.

2). Menurut Tasawuf

Dalam konsep tasawuf, cinta (*ma<u>h</u>abbah*) merupakan salah satu tangga menuju Tuhan. Titik tolak yang dijadikan landasan para sufi adalah doa Rasulullah: "Ya Tuhan, berikan aku cinta-Mu, dan cinta mereka yang mencintai-Mu, dan cinta yang membuatku mendekati cinta-Mu, dan buatlah cinta-Mu lebih kucintai daripada cinta-cinta yang lain." Rasulullah menjadikan cinta kepada Tuhan sebagai suatu syarat keimanan. Berdasarkan ini, maka para sufi merasa pasti bahwa tidak ada yang lebih disukai Tuhan ketimbang cinta manusia kepada-Nya.[13]

Konsep ketulusan cinta dikembangkan juga oleh para sufi, yaitu konsep cinta yang diartikan "kesediaan untuk selalu memberi tanpa meminta." Kecintaan mereka (khususnya pada Tuhan) merupakan kecintaan tulus tanpa pamrih. Ibadah mereka kepada Allah, didasarkan karena rasa cinta, syukur, terima kasih, bukan karena takut siksa atau mengharap pahala.[14] Maka, ada surga ataupun tidak, ada neraka ataupun tidak, tetap mencintai Allah dengan

beribadah secara totalitas kepada-Nya, dan semakin tinggi permintaan, semakin nikmat terlarut dalam cinta.[15] Dzun Nûn mengungkapkan bahwa ketakutan kepada api neraka, jika dibandingkan dengan ketakutan akan berpisah dengan Tuhan Sang Kekasih yang dicinta, umpama setetes air yang dijatuhkan ke dalam samudera yang seluas-luasnya.[16] Rabi'ah al-'Adawiyyah berkaitan dengan cinta juga mengatakan:

> *Aku cinta kepada Allah bukan karena surga-Nya,*
> *bukan karena takut neraka-Nya,*
> *tetapi cinta kepada Allah karena betul-betul cinta.*[17]

Kecintaan suci tanpa pamrih kepada Allah sangatlah mungkin dan memang dikembangkan oleh para sufi dalam Islam. Akan tetapi apakah mungkin mencapai kecintaan tulus seperti itu kepada makhluk? Jelas mungkin sekali, karena cinta itu menuntut kecintaan pula pada segala sesuatu yang berkaitan dengan yang dicintai. Bagi seorang sufi, kecintaan pada Allah itu menuntut kecintaan pula pada makhluk, karena semua makhluk, seperti manusia, hewan, tumbuhan, bahkan setan pun itu berasal dari Allah. Oleh karenanya sepatutnya pula untuk mendapat cinta dan tidak boleh dibenci. Selain itu pula, kecintaan yang besar lagi tulus pada Allah tidak akan menyisakan setitik benci pun pada makhluk. Maka benarlah ketika Rabi'ah ditanya apakah setelah mencintai Allah terus membenci setan, ia menjawab; "Saya tidak sempat mengutuk setan, tidak sempat membenci setan, karena cinta saya sepenuhnya hanya untuk Allah."[18]

c. Kebersihan Hati

1). Menurut Kho Ping Hoo

Kho Ping Hoo berpendapat bahwa cinta suci, kebenaran, dan *Tao* (Tuhan) itu sebenarnya telah ada bersemayam dalam hati setiap orang. Maka manusia sebenarnya tidak perlu mencari Tuhan, kebenaran, dan cinta kasih di luar dirinya. Mereka hanya perlu membersihkan hati dan jiwanya dari kabut nafsu yang melingkupi, sebab bagi sebagian besar orang, ketiga hal tersebut telah tertutupi oleh nafsu angkara, sehingga tidak bisa merasakannya. Guru Besar Kho Ping Hoo mengatakan:

Cinta kasih, Tuhan, kebenaran, dan sebagainya sudah ada, akan tetapi menjadi tidak ada atau tidak dimengerti karena terselubung oleh asap nafsu keinginan yang dibuat oleh si aku, asap yang membuat mata kita menjadi buta. Segala macam asap yang berupa kebencian, kemarahan, kekerasan, kekejaman, iri hati, semua itu harus lenyap dahulu, barulah mata akan menjadi terang untuk dapat melihat cinta kasih, Tuhan, dan kebenaran.[19]

2). Menurut Tasawuf

Dalam ajaran tasawuf, penyucian hati sangatlah ditekankan agar manusia bisa melihat Tuhan dalam jiwanya. Allah mengatakan dalam firman-Nya: "*Ke manapun kalian menghadapkan wajah kalian, di sana ada wajah Allah*." (QS. al-Baqarah: 115). Kata-kata al-Qur'an tersebut pasti benarnya, akan tetapi kita tidak mampu melihat wajah Tuhan pada sesuatu di sekitar kita, penampakan (*tajalli*) Tuhan tidak dapat kita tangkap. Ini menunjukkan bahwa hati kita masih kotor atau belum dihiasi dengan sifat-sifat Tuhan. Dan jalan ke arah Tuhan yang ditawarkan oleh para sufi adalah dengan *takhalli,* yaitu membersihkan diri dari

noda dosa dan hawa nafsu. Jalan kedua adalah *tahalli,* yaitu menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji Tuhan. Dan kalau seseorang telah mampu ber-*tahalli,* maka *tajalli* Tuhan pada alam ini akan mampu ditangkap oleh hati manusia.[20]

Setiap kejelekan yang dilakukan oleh manusia akan berbekas dalam hatinya. Ia akan menjadi noktah hitam yang mengotori hati, dan bahkan lama-kelamaan akan menjadikan hati menjadi kotoran. Akhirnya hati tidak bisa lagi menangkap sinar pencerahan Tuhan, cinta kasih, dan kebenaran seperti yang dikatakan oleh Kho Ping Hoo.

d. Nafsu Angkara

1). Menurut Kho Ping Hoo

Menurut Kho Ping Hoo, setiap manusia lahir ke dunia pasti disertai oleh nafsu dalam jiwanya. Nafsu inilah yang menjadikan manusia menjadi semangat, punya nafsu makan, bekerja, dan lainnya. Akan tetapi nafsu pulalah yang membawa manusia menuju kehancuran dan kenistaan. Menurutnya, nafsu akan menjadi hamba yang baik, namun akan menjadi majikan yang jahat. Bagi Kho Ping Hoo, nafsu harus dikendalikan agar tidak seenaknya sendiri. Nafsu ibarat kuda dari sebuah kereta, ketika sang kusir mampu mengendalikannya, maka ia akan menjadi sahabat yang baik. Namun ketika kusir tidak mampu mengendalikan, maka kuda bisa berlari sekehendaknya dan membawa penumpang serta kusirnya mencebur dalam jurang kesesatan dan kehancuran.

Pengendalian nafsu ini tidak akan berhasil kecuali dengan jalan pendekatan dan kepasrahan yang tinggi pada Tuhan, sembari berharap agar Tuhan memberikan kekuatan-Nya. Kita hanya bisa pasrah dan waspada terhadap keadaan diri sendiri. Hanya kekuasaan Tuhanlah yang mampu melepaskan manusia dari cengkeraman

nafsu, yang akan dapat memulihkan keadaan seperti semula, yaitu semua nafsu daya rendah itu menjadi pengikut dan alat untuk kepentingan hidup badan manusia.[21]

Selanjutnya, menurut Kho Ping Hoo, nafsu angkara harus dikendalikan, jangan sampai menguasai jiwa dan hati, namun juga jangan dibunuh, karena ia adalah laksana api, ketika kecil dan dapat dikendalikan, maka akan membantu banyak kepada manusia, sedangkan apabila terlalu besar akan membakar dan menghancurkan manusia. Cara mengendalikan nafsu menurut Kho Ping Hoo adalah dengan berdoa dan berserah diri kepada Tuhan (*pasrah*). Ini adalah cara yang terbaik, karena berusaha mengendalikan nafsu atau berusaha "membunuh" nafsu, maka itu adalah nafsu pula. Sementara nafsu angkara tidak dapat ditundukkan dengan nafsu angkara pula. Nafsu angkara hanya dapat ditundukkan dengan keikhlasan, kepasrahan, dan ketundukan pada Tuhan Semesta Alam.

2). Menurut Tasawuf

Menurut al-Ghazali, manusia tidak akan mencapai kesempurnaan kecuali dengan mengendalikan nafsu rendah yang dimilikinya, dengan usaha mewujudkan akhlak yang baik dan melaksanakan ibadah kepada Tuhan.[22] Kedua cara ini sebagai manifestasi penyerahan diri pada Allah SWT dalam mengendalikan nafsu. Al-Ghazali menganalogkan nafsu dan sifat amarah manusia dengan babi dan anjing, sedangkan akal dengan orang bijak. Menurutnya, sebagai seorang bijak (akal) yang dibimbing oleh Tuhan, harus mampu mengendalikan babi dan anjing dalam jiwa ini, sehingga tercapai keseimbangan. Begitu keseimbangan dapat dicapai, maka nafsu (babi) dan amarah (anjing), tidak lagi menjadi jahat. Bahkan bisa

membantu menuju kemajuan.[23] Hal ini karena dalam jiwa manusia, seperti yang dikatakan Imam Ghazali, terdiri dari empat unsur sifat yaitu sifat *sabu'iyyah*, sifat *bahîmiyyah*, sifat *syaithâniyah*, dan sifat *Ilahiyyah*.[24]

Pertama, sifat *sabu'iyyah*, adalah sifat-sifat yang dimiliki oleh binatang buas seperti serigala, babi, harimau, dan anjing. Sifat-sifat ini mencerminkan sikap permusuhan, kebencian, amarah, saling serang dan kegarangan. *Kedua*, sifat *bahîmiyyah*, yaitu sifat-sifat seperti yang dimiliki oleh hewan ternak semacam sapi, kerbau, kambing, kuda, dan keledai. Sifat-sifat hewan ini mencerminkan sikap rakus terhadap makanan, tamak terhadap harta, dan pengumbaran nafsu birahi. *Ketiga*, sifat *syaithâniyyah*, yaitu sifat-sifat yang mengajak menuju lembah dosa dan kehancuran. Ketika manusia dilahirkan di dunia, maka diberi dua pendamping hati, yang satu berpotensi untuk mengajak ke arah keburukan, yaitu setan atau Iblis dan yang satu berpotensi untuk mengajak ke arah kebaikan atau jalan Tuhan, yaitu malaikat sebagai wakil Tuhan. *Keempat*, sifat *Ilahiyyah*, yaitu sifat-sifat fitrah manusia yang mengajak berbuat kebaikan menuju jalan Tuhan. Unsur-unsur *Ilahiyyah* dalam diri manusia itu ada, karena ruh manusia diciptakan dari hembusan nafas jiwa Tuhan yang dititipkan dalam jasad manusia.

Kesemua unsur ini ada dalam setiap jiwa manusia. Selanjutnya unsur setan dan unsur Tuhan selalu tarik menarik berupaya mempengaruhi unsur sifat *sabu'iyyah* dan *bahîmiyah* agar mengikutinya. Bagi manusia yang oleh Ibnu Arabi digambarkan sebagai *al-insân al-kâmil*, unsur *Ilahiyyah* telah berhasil memenangkan pertempuran abadi dalam jiwa manusia, sehingga unsur *bahîmiyyah*, *sabu'iyyah*, bahkan *syaithâniyyah* berarti telah tunduk dan patuh mengikuti kehendak Ilahi. Ketiga unsur ini,

akhirnya mendorong untuk tegaknya singgasana Tuhan dalam kerajaan hati. Keganasan *sabu'iyah* menjadi keganasan untuk menjaga hukum Tuhan, ketamakan *bahîmiyyah* menjadi ketamakan untuk beribadah, dan tipu daya *syaithâniyyah* menjadi tipu daya mengajak menaiki tangga-tangga kema'rifatan.[25]

e. Berfikir Positif

1). Menurut Kho Ping Hoo

Kho Ping Hoo berpendapat bahwa enak tidaknya sesuatu, senang atau bahagianya seseorang, itu tergantung pikiran, yaitu pikiran yang bahagia dan apa adanya dalam memandang sesuatu. Ketika seseorang menghadapi masalah yang sangat berat dengan hati yang lapang dan pikiran yang jernih penuh kebahagiaan, maka masalah itu tidak berarti sama sekali. Sebaliknya, ketika seseorang menghadapi perkara kecil, namun pikirannya menganggap itu besar, maka masalah itupun menjadi besar betul dan membebaninya. Jadi sebenarnya, bahagia atau susah, sulit atau mudah, itu tergantung pikiran atau hati seseorang dalam menyikapinya. Kalau semua dianggap mudah, dinikmati dan dilakukan dengan bahagia, maka menjadi nyaman segalanya.[26]

2). Menurut Tasawuf

Ajaran Islam, menganjurkan pada manusia untuk berfikir positif (*husnu al-dhan*) atau *positif thinking,* dalam segala hal di kehidupan ini. Dalam sebuah hadits qudsi, Allah mengatakan: "*Aku adalah seperti apa yang dipikirkan hamba-Ku.*" Artinya ketika seseorang berpikir positif, bahkan terhadap musibah yang telah terjadi, maka Allah pun akan "mengabulkan" *husnu al-dhan*nya. Begitu pula sebaliknya, terhadap hal yang baik sekalipun, kalau hamba

berpikir negatif, maka persangkaan itu ibarat doa yang akan "diamini" oleh Allah. Maka, dalam ajaran Islam, ber-*positif thinking* amatlah disarankan.

Berdasarkan ini, diketahui bahwa dalam karya-karya cerita Kho Ping Hoo terdapat filsafat kehidupan yang benar-benar tinggi dan mulia. Filsafat kehidupan Kho Ping Hoo ini setelah dibandingkan dengan ajaran-ajaran tasawuf secara umum, ternyata mempunyai banyak kesamaan.

3). Pemikiran Cina (Kong Hu Cu) dan Islam

Cerita silat Kho Ping Hoo, sebagian besar berlatar belakang daratan Cina-Tiongkok, sehingga mau tidak mau tradisi daratan tersebut banyak diangkat dalam cerita silat ini. Seperti telah diterangkan pada bagian terdahulu bahwa cerita-cerita Kho Ping Hoo banyak mengandung nilai-nilai filosofi kehidupan mendalam. Dan ternyata filosofi kehidupan tersebut, banyak mendapatkan kesesuaian dalam tradisi tasawuf Islam. Hal ini mungkin sekali, karena keduanya sama-sama bertujuan untuk mencapai kebahagiaan jiwa manusia. Selain itu pula lantaran nilai kebaikan hakiki itu bersifat universal, tidak pandang bulu berasal dari agama mana pun. Al-Hallaj mengatakan bahwa agama yang dibawa oleh para Nabi pada prinsipnya sama, karena berasal dan akan kembali pada pokok yang satu. Baginya, perbedaan yang ada dalam agama-agama hanya sekedar perbedaan dalam bentuk dan namanya, sedangkan hakikatnya sama, bertujuan sama.[27] Jadi, semua agama, apapun namanya berasal dari Tuhan yang sama dan bertujuan sama. Hal ini dapat terlihat dari nilai-nilai ajaran batinnya (esoteris) yang ternyata banyak terdapat kesamaan antara agama satu dengan lainnya.

Lebih lanjut, ternyata ada semacam "persamaan"

tradisi pemikiran tentang realitas Tuhan dan alam semesta ini. Dengan kata lain, konstruk Tuhan yang diyakini orang Islam dapat didekati dengan konstruk Tuhan agama Konghucu. Dalam kosmologi Cina (Konghucu) puncak segala sesuatu sebelum ada *Yin* dan *Yang* adalah *Tai Chi* atau Thian (Puncak Agung), yang kemudian melahirkan unsur *Yin* dan *Yang* dalam kehidupan.[28] *Yin* dan *Yang* difahami sebagai prinsip-prinsip eksistensi yang bersifat aktif dan reseptif (laki-laki dan perempuan). *Yin* dan *Yang* merangkul satu lain dalam suatu keselarasan dan keterpaduan. Keduanya menghasilkan banyak hal, yaitu segala sesuatu yang ada. Simbol terkenal *Tai Chi* atau *Tao*, melukiskan *Yin* dan *Yang* sebagai gerakan dan perubahan yang konstan. Karena itu, seluruh alam semesta berubah setiap saat bagaikan sungai yang mengalir. *Yin* dan *Yang* adalah prinsip-prinsip perubahan dan simbol bagi seluruh gerakan di alam semesta.

Kosmologi Cina ini mengingatkan kita pada kosmologi Islam, karena juga bertumpu pada konsep polaritas prinsip-prinsip aktif dan reseptif. Tuhan (Allah) menurut para sufi lebih diidentikkan dengan sifat-sifat keindahan (*jamal*) atau *Yin* dalam bahasa Tao-nya. Sedangkan dalam persepektif teolog, lebih diidentikkan dengan keagungan (*jalâl*) atau *Yang* dalam bahasa Tao-nya. Kedua persepektif teologis dasar ini membentuk dua kutub dalam pemikiran Islam. Para pemikir muslim mengemukakan keseimbangan yang sangat bagus dan baik antara kedua kutub ini. Teologi negatif maupun positif diperlukan untuk melahirkan pemahaman yang benar tentang realitas Ilahi.

Dalam hal ini terlihat adanya kesamaan kosmologi antara pemikiran Islam dan Konghucu. Bagi filsafat Cina (Konghucu), Tuhan dikenal dengan *Tao*, *Tai Chi*, atau Thian

yang mempunyai unsur positif dan negatif (*Yang* dan *Yin*), sedangkan dalam kosmologi Islam dikenal dengan istilah Allah, yang mempunyai banyak sifat yang dipetakan menjadi dua kelompok, yaitu sifat-sifat keagungan (*jalâl*) seperti Maha Perkasa, Kuasa, Memaksa, Menyiksa, dan sifat-sifat keindahan (*jamal*) seperti Maha Pengampun, Pengasih, Penyayang dan sebagainya.[29] Berdasarkan kenyataan ini, maka dapat disimpulkan bahwa secara esoteris dan konstruksi konsep tentang Tuhan dalam tradisi Islam dan Konghucu (Cina) mempunyai kesamaan.

C. Kesimpulan

Cerita-cerita Kho Ping Hoo, banyak mengandung nilai-nilai filosofis yang tinggi dan bermakna bagi kehidupan ini. Nilai-nilai filsafat kehidupan Kho Ping Hoo terangkum dalam petuah-petuah seputar arti cinta, keikhlasan, kepasrahan, nafsu angkara, kebersihan hati, dan berfikir positif.

Nilai-nilai filsafat kehidupan Kho Ping Hoo ternyata mempunyai kesamaan dengan nilai-nilai mistik Islam (tasawuf) yang dikembangkan oleh para sufi. Misalnya konsep cinta Kho Ping Hoo seiring dan sejalan dengan konsep cintanya Rabiah al-Adawiyah, konsep kepasrahan Ko Ping Hoo sejalan dengan sifat *qanâ'ah* yang dikembangkan para sufi. Adanya kesamaan nilai ini dikarenakan secara esoteris, ajaran setiap agama adalah sama dan bersumber dari Tuhan yang sama, hanya berlainan penamaan dan di bajunya saja.

End Note:

1 Merupakan kata-kata bijak dalam Kitab To Tik Keng, dan dikutip oleh Kho Ping Hoo, *Petualang Asmara*. (Solo: Penerbit Gema, t.th.), jilid V, hlm. 27.

2 Hasil wawancara dengan anak pertama Asmaraman S. Kho Ping Hoo di Penerbitan Gema Solo pada tanggal 20 Agustus 2000.

3 Tak satu pun penggemar cerita silat di Indonesia yang tak kenal nama Asmaraman S Kho Ping Hoo. Namanya sering disandingkan dengan Gan Kok Liang (Gan KL), Kim Tiang (OKT), atau Tjan Ing Djiu (Tjan ID). Benar, sederet nama itu adalah penulis-penulis cerita silat terkenal pada era 1950-an. Kini pun nama-nama mereka masih bergaung lewat penerbitan ulang karya-karya mereka.

4 Pada tahun 1992 dia pernah sakit berat dan terpaksa dirawat di rumah sakit selama beberapa hari. Dalam kondisi sangat lemah, sembari tiduran ia tetap mengetik melanjutkan menulis cerita silat yang dikirim untuk beberapa media di antaranya Suara Pembaruan. Prinsipnya tiada hari tanpa menulis. Dan Kho Ping Hoo dalam menulis ceritanya selalu ditemani mesin ketik, tidak komputer, karena baginya suara mesin ketik merupakan inspirasi tersendiri bagi idenya. Lihat. *Suara Pembaruan*, 22 Juli, 1994.

5 *Ibid*.

6 Supriyanto Victor, *Penerapan Sistem Upah Prestasi dalam Usaha Peningkatan Produktivitas: Studi Eksperimen pada Perusahaan Percetakan dan Penerbitan CV Gema di Surkarta*.. Skripsi pada Universirtas Sebelas Maret, Surakarta. (1987), hlm. 56.

7 Untuk karya-karya Kho Ping Hoo secara detail, dapat dilihat pada lampiran.

8 Nilai filosofis tentang kehidupan (filsafat kehidupan) dalam cerita Kho Ping Hoo ini, diakui oleh banyak kalangan. Seorang Netter yang menjadi anggota Lingkar Tasawuf dalam *www.sufi/tasawuf.com*, mengatakan bahwa ajaran filsafat kehidupan Kho Ping Hoo, sederhana namun begitu mendalam sehingga mudah dicerna dan difahami. Bahkan berdasarkan pengakuan *Netter* lain, cerita-cerita Kho Ping Hoo mampu membawanya terbang seakan-akan hidup beneran di alam cerita Kho Ping Hoo. Dari sini dia merasa seakan Kho Ping Hoo telah menjadi bagian jiwanya dan menggerakan hidupnya. Terinspirasi dari Kho Ping Hoo pula dia akhirnya menekuni Yoga dan Kungfu, sehingga berdasarkan pengakuannya mampu melakukan sebagian adegan dalam cerita silat Kho Ping Hoo. Menurut Helmi salah seorang penggagum Kho Ping Hoo yang dikutip oleh Edward Buckingham, mengatakan "Saya mulai membaca Kho Ping Hoo, semenjak semester pertama kuliah, dan tidak bisa berhenti, semakin lama semakin tertarik. Cerita silatnya bagus karena mengandung filsafat, dan filasafat yang sering dikemukakan oleh Kho Ping Hoo, adalah tentang sifat manusia yang belum banyak difahami oleh manusia pada saat ini. Lihat, Edward Buckingham, *Indonesian Martial Arts Fiction: A Psycho-Politic Study of Cerita Silat*. Thesis on Monash University, Clayton, Australia (1996), hlm. 73.

9 Asmaraman. S. Kho Ping Hoo, *Pendekar Bongkok,* (Solo: Penerbit Gema, t.th.), jilid 24, hlm. 50. Kejadian yang sama juga bisa dilihat pada Pendekar Seruling Emas Kam Hoong, pemuda baik hati ini terlempar ke jurang dalam sebuah pertempuran dahsyat melawan tokoh-tokoh golongan hitam. Semua orang mengira

dia telah mati, karena mustahil selamat, sementara dasar jurang tersebut begitu dalam tak terlihat, dan dihuni oleh hewan-hewan berbisa. Namun ternyata, karena kekuasaan Tuhan, dia masih tersangkut di salah satu cabang di sebuah mulut gua. Dan dalam gua tersebut, dia malah menemukan kitab sakti, yang menjadikannya terkenal dan digdaya mandraguna. Lihat Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Pendekar Seruling Emas,* (Solo: Penerbit Gema, t.th.), hlm. 20. Kesuksesan seorang pendekar yang didasari kejujuran, pembelaan atas keadilan, serta kebenaran, akan selalu dijumpai dalam cerita silat Kho Ping Hoo. Dan ternyata keberhasilan itu didasarkan karena menjunjung tinggi keadilan dan kebenaran.

10 Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Petualang Asmara,* (Solo: Penerbit Gema: t.th.), jilid V, hlm. 38-39.

11 Dalam *Nahj al-Balaghah*, Ali bin Abi Talib berkata; "Ada kaum yang menyembah Allah karena mengharap pahala. Inilah ibadah kaum pedagang. Ada kaum yang menyembah Allah karena takut, inilah ibadah para budak. Dan ada kaum yang menyembah Allah karena bersyukur kepadanya, inilah ibadah orang-orang merdeka. Jalaluddin Rahmat, *Renungan-Renungan Sufistik*. (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 95-96; Muhammad Ibn Atha'illah, *al-Hikam*. Terj. (Semarang: Toha Putra, 1994).

12 Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Pedang Asmara,* (Solo; Penerbit Gema, t.th.), jilid V, hlm. 30-31. Lihat juga Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Petualang Asmara,* jilid V, hlm. 20-21.

13 Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* pent. Sapardi Djoko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 135-136.

14 Jalaluddin Rahmat, *Renungan*, hlm. 96-97.
15 al-Ghazali mengumpamakan cinta menyucikan sebagai "pohon yang baik, akarnya teguh ke bumi dan cabangnya menjulang ke langit, buahnya menampakan dirinya di hati, lidah, dan anggota badan. Kepatuhan cinta dalam makna sufi ialah penyerahan diri sepenuhnya, menerima kehendak Sang Kekasih baik dalam bentuk keramahan maupun kemarahan. Cinta tidak berkurang karena kekejaman dan tidak bertambah karena keramahan." Lihat, Abu Hamid al-Ghazali, *IIhya' Ulum al-Din,* jilid 4, (Bulaq, 1872), hlm. 277.
16 Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam,* (Chester Springs, 1962), hlm. 116.
17 Afif Muhammad, "Cinta" dalam Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 245. Doa Imam Ali Zainal Abidin, juga menggambarkan kecintaan mendalam kepada Tuhan dengan tanpa mengharapkan pamrih. Beliau senantiasa berdoa: Perjumpaan dengan-Mu kesejukan hatiku, pertemuan dengan-Mu adalah kecintaanku, kepada-Mu kerinduanku, cinta-Mu tumpuanku, pada Kekasihku gelora rinduku, ridla-Mu tujuanku, melihat-Mu keperluanku, mendampingimu keinginanku, dan mendekat kepada-Mu puncak permohonanku. Lihat Jalaluddin Rahmat, "Doa" dalam Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hlm. 276-277.
18 *Ibid,* hlm. 248.
19 Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Petualang Asmara,* jilid V, hlm. 28.
20 Jalaluddin Rahmat, "Menuju Kesehatan Jiwa" dalam Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung:

Pusataka Hidayah, 2000), hlm. 221-222.

21 Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Pedang,* jilid 22, hlm. 45-50.

22 Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali,* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), hlm. 214.

23 Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam,* pent. Raahmani astute dan Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 338.

24 Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din,* hlm. 21.

25 Secara detail dapat dilihat pada Muhammad Roy, "Bersahabat dan Berguru Tauhid kepada Iblis" dalam *Islamiyyah,* No. XII, Januari 2002.

26 Asmaraman S. Kho Ping Hoo, *Petualang,* jilid II, hlm. 60.

27 Oleh karena itu, menurut al-Hallaj, penyembahan melalui konsep monoteisme atau politeisme tidak masalah bagi Tuhan. Pada dasarnya, perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, yaitu yang satu dan yang banyak. Dari situ, jika ditelusuri akan dijumpai kepercayaan-kepercayaan yang apabila ditafsirkan akan mengarah kepada satu Tuhan. Lihat Abd al-Hakim Hasan, *al-Tasawuf fî al-Syi'r al-'Araby* (Kairo: al-Anjalu al-Misriyyah, 1954), hlm. 375; Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* vol. 3, (New Jersey: Princeton University Press, 1982), hlm. 317; Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama,* (Yogyakarta: LkiS, 2002), hlm. 16.

28 Haksu Tjhie Tjay Ing, "Teologi Agama Konghucu," dalam Wiwin Aminah (ed), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 2003), 179-186.

29 *Ibid*, hlm. 28-29.

DAFTAR PUSTAKA

Abd al-Hakim Hasan, *al-Tasawuf fi al-Syi'r al-Araby* (kairo: al-Anjalu al-Misriyyah, 1954)

Abu Hamid al-Ghazali, *IIhya' Ulum al-Din* jilid. 4 (Bulaq, 1872).

Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* pent. Sapardi Djoko Damono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986),

Asmaraman S.Kho Ping Hoo, *Petualang Asmara*. (Solo: Penerbit Gema, tt) .

----------, *Pendekar Bongkok*. (Solo: Penerbit Gema, tt)

----------, *Pendekar Seruling Emas*. (Solo: Penerbit Gema, tt).

----------, *Petualang Asmara,* (Solo: Penerbit Gema: tt),

----------. *Pedang Asmara*. (Solo; Penerbit Gema, tt)

Edward Buckingham, *Indonesian Martial Arts Fiction: A Psycho-Politic Study of Cerita Silat*. Thesis on Monash University, Clayton, Austraalia (1996).

Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002).

Haksu Tjhie Tjay Ing, "Teologi Agama Konghucu", dalam Wiwin Aminah (ed), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Interfidei, 2003)

Jalaluddin Rakhmat, *Renungan-Renungan Sufistik*. (Bandung: Mizan, 1998).

Kurniawan, *www.Detik.com*./Kho Ping Hoo.

Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam,* vol. 3. (New Jersey: Princeton University Press, 1982).

Muhammad Roy, "Bersahabat dan Berguru Tauhid Kepada Iblis" dalam *Islamiyyah* No. XII Januari 2002.

Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali,*

(Jakarta: Raja Grafindo, 1996).
Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (Chester Springs, 1962).
R.C. Zaehner, *Mistisisme Hindu Muslim*. Pent. Suhadi (Yogyakarta: LkiS, 2004).
Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung: Pusataka Hidayah, 2000),
Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. (Jogjakarta: Bentang, 1996).
Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. pent. Raahmani astute dan Nasrullah. SSS(Bandung: Mizan, 2000).
Supriyanto Victor, *Penerapan Sistem Upah Prestasi dalam Usaha Peningkatan Produktivitas: Studi Eksperimen Pada Pereusahaan Percetakan dan Penerbitan CV Gema di Surkarta*.. Skripsi pada Universirtas Sebelas Maret, Surakarta. (1987).
Suara Pembaruan, 22 Juli, 1994.
www. Sufi/tasawuf.com.

AKULTURASI ISLAM DENGAN BUDAYA JAWA PADA TRADISI RUWATAN MASYARAKAT YOGYAKARTA

A. Latar Belakang Masalah

Ruwatan merupakan peninggalan salah satu sisi kehidupan masyarakat Jawa yang diadatkan (menjadi tradisi) karena dianggap sakral. Kata *ruwat* sudah lama hidup dan ditemukan dalam karya sastra Jawa kuno, misalnya dalam kitab Ramayana yang ditulis pada zaman Mataram kuno, sekitar abad kesepuluh. Kata ruwat artinya "lepas."[1] Kata *angruwat* atau *rumuwat* artinya membebaskan, *exercise*, misalnya membebaskan seseorang dari roh jahat. Sering juga berarti "membebaskan, melepaskan, menyelamatkan." Kata *rinuwat* artinya "dibebaskan, dilepaskan, diselamatkan."[2]

Ruwatan adalah upacara yang dilakukan seseorang untuk membebaskan *sukerto* dari nasib buruk dan ancaman malapetaka. *Sukerto* atau *sesuker (rereged)* adalah kelemahan tertentu yang dipercaya dapat mengundang datangnya malapetaka yang mengancam keberadaan dan kebahagiaan. *Sukerto* ada dua macam, yaitu sukerto yang disandang manusia dan sukerto yang melekat pada lingkungan. Sukerto tersebut, baik yang melekat pada manusia maupun lingkungan hidup cara menghilangkannya harus dengan ruwatan. Jika tidak

diruwat, orang atau lingkungan tersebut akan menjadi mangsa Bathara Kala.

Manusia sukerto adalah golongan orang-orang yang menurut kepercayaan dan *gugon tuhon* (keyakinan umum) dipandang sebagai penyandang sukerto sehingga keberadaan dan kebahagiaan hidupnya terancam. Sedangkan lingkungan sukerto adalah lingkungan seperti pekarangan, sawah, tegalan, hutan, dan sebagainya yang secara langsung berhubungan dengan kehidupan manusia yang dipandang menyandang kelemahan sehingga menjadi ancaman bagi keberadaan dan kebahagiaan hidupnya.

Manusia penyandang sukerto pada dasarnya dapat dikelompokkan menjadi beberapa golongan berdasarkan kedudukan dan kelemahan masing-masing, yakni: *pertama,* golongan penyandang sukerto karena cacat bawaan, meliputi: (a) orang yang memiliki cacat tubuh sejak lahir, misalnya cebol, bungkik, cemani, bule, slewah dsb; (b) orang yang mempunyai kekhususan waktu kelahiran, misalnya *julung pujud, julung wangi, julung sarab,* dan *julung sungsang;* (c) orang yang mempunyai kekhususan dalam bersaudara, seperti *pandhawa* (lima laki-laki semua), *pandhawi* (lima perempuan semua), *dhampit* (lahir kembar laki-perempuan), *ontang-anting* (anak semata wayang), *kedhana-kedhini* (dua orang bersaudara laki-perempuan), *kembar, sendang kapit pancuran* (tiga bersaudara, tengah perempuan), *pancuran kapit sendang* (tiga bersaudara, tengahnya laki-laki) dan lain-lain

Kedua, golongan penyandang sukerto karena kelalaian perbuatan. Golongan ini ada 80 macam, beberapa di antaranya misalnya orang yang membuka jendela lebar-lebar pada waktu senja kala, orang yang membuat lumbung tanpa dasar, orang yang menyapu di waktu malam, orang yang membakar sampah di sembarang tempat, orang yang

suka membuang sampah di *longan* (kolong bawah tempat tidur) dan sebagainya.

Ketiga, golongan penyandang sukerto karena kecelakaan dalam pekerjaan, antara lain orang yang memecahkan *pipisan* (alas tumbuk waktu menumbuk jamu atau bumbu), orang yang mematahkan *gandhik* (penumbuk jamu), dan orang yang merobohkan *dandang* (tempat menanak nasi) pada waktu menanak nasi.[3]

Orang yang termasuk pada salah satu golongan dari tiga golongan itu termasuk penyandang sukerto, sehingga harus dihilangkan dengan cara diruwat. Jika tidak maka ia akan menjadi mangsanya Bathara Kala.

Ruwatan adalah tradisi masyarakat Jawa kuno yang berasal dari cerita dalam kisah pewayangan. Dalam tradisi masyarakat Jawa kuno, wayang telah menyatu dengan kehidupan masyarakat Jawa. Tokoh Bathara Kala merupakan tokoh dalam dunia wayang, namun ia diyakini oleh masyarakat Jawa seolah benar-benar mewujud dalam kehidupan nyata. Dari sinilah tradisi ruwatan dapat dinyatakan memiliki kaitan yang sangat erat dengan wayang. Dan memang, dalam sejarah tercatat bahwa salah satu fungsi wayang adalah sebagai sarana dan perabot upacara keagamaan (ritual) pada zaman animisme/ syamanisme yang menyangkut keselamatan hidup manusia Jawa. Oleh karena itu tidak mengherankan jika upacara ruwatan, terutama ruwatan murwakala, selalu dilakukan dengan mementaskan wayang kulit dengan *Lakon Murwakala*.[4]

Tradisi ruwatan, yang merupakan tradisi yang turun temurun dari masyarakat Jawa kuno,[5] hingga kini masih banyak dijumpai dalam kehidupan masyarakat Jawa, khususnya masyarakat Yogyakarta.[6] Fenomena maraknya ruwatan di kalangan muslimYogyakarta ini dapat dilihat di

iklan koran-koran Yogyakarta yang menawarkan ruwatan, khususnya di bulan Muharram (Suro).[7] Koran-koran yang sering menampilkan iklan atau berita tentang ruwatan adalah seperti Kedaulatan Rakyat, Merapi, Bernas, Posmo, dan Meteor. Hampir setiap hari, selama bulan Muharrom (Suro) koran-koran ini memberitakan dan menawarkan tentang ruwatan. Hal ini dikarenakan, diyakini bahwa bulan Suro (Jawa) adalah bulan yang *wingit*, *angker* (keramat). Oleh karenanya perlu diadakan ruwatan, agar manusia selamat dari berbagai bahaya.

Hal yang menarik dari praktik ruwatan di Yogyakarta ini adalah bergesernya pemaknaan, bacaan, dan praktik ruwatan yang pada awalnya berbau "musyrik," setelah terjadi akulturasi dengan ajaran Islam, menjadi bernafaskan Islam.

Berdasarkan observasi awal yang dilakukan, ada beberapa hal yang menunjukkan akulturasi ajaran Islam pada tradisi ruwatan. *Pertama*, ruwatan sukerto yang pada aslinya menggunakan media wayang kulit dengan mengambil tema Murwakala sebagai media menghilangkan sial (*sukerto*), diganti dengan shalawatan kepada Nabi Muhammad SAW. Jadi Ruwatan tetap berjalan seperti apa adanya, tetapi pementasan wayang kulit oleh dalang, diganti dengan pembacaan shalawat bersama-sama yang dipimpin oleh seorang imam.[8]

Kedua, Pemegang otoritas meruwat, yang pada konsep awalnya adalah seorang dalang sejati,[9] telah digantikan oleh tokoh agama (kiai, ustadz, Gus) yang memiliki tingkat spiritual lebih dari yang lainnya. Dengan dipimpin oleh seorang agamawan, maka ruwatan yang pada awalnya "berbau syirik," seperti mempercayai Bathara Kala sebagai pemberi sial (*sukerto*) menjadi bernafaskan Islam, yaitu percaya bahwa Allah-lah yang memberikan

musibah atau nikmat kepada manusia.

Ketiga, istilah ruwatan sendiri telah mengalami perubahan nama, yang pada awalnya ruwatan menggunakan istilah ruwatan sukerto, telah berkembang menjadi berbagai nama ruwatan, seperti ruwatan shalawat, ruwatan bioenergi,[10] ruwatan santri,[11] dan sebagainya. Jadi konsep dasarnya tetap sama, yaitu menghilangkan dan menolak *bala'* (sial) tetapi dengan istilah yang berbeda.

Berdasarkan pada data awal sebagaimana diuraikan di atas, peneliti memiliki asumsi dasar bahwa terdapat akulturasi Islam dan budaya Jawa pada tradisi Ruwatan di Yogyakarta. Oleh karena itu, penelitian ini berusaha mengungkap bentuk akulturasi Islam dan budaya Jawa yang terdapat pada tradisi ruwatan tersebut.

Masih dijalankannya tradisi ruwatan di sebagian kalangan muslim Yogyakarta merupakan hal yang menarik untuk diteliti, terutama untuk mengungkap makna ruwatan bagi masyarakat muslim Jawa dan nilai-nilai akulturasi antara Islam dan budaya Jawa dalam praktik ruwatan tersebut. Pada akhirnya, tulisan ini akan mencoba menemukan alam pikiran masyarakat muslim Jawa dalam kaitannya dengan Islam dan budaya Jawa itu sendiri. Tulisan ini akan mengambil kasus praktik ruwatan di kalangan muslim Yogyakarta karena daerah ini dikenal sebagai salah satu pusat tradisi Jawa selain Surakarta. Setting Yogyakarta sebagai latar penelitian telah dapat menggambarkan alam pikiran masyarakat Jawa dalam memaknai tradisi ruwatan.

B. Ragam Praktik Ruwatan

Praktik ruwatan yang berkembang di masyarakat Jawa, khususnya di Yogyakarta sangat beragam; ada ruwatan yang menggunakan wayang sebagai sarana

upacara dan mementaskan *lakon murwakala* dalam pergelaran wayang di mana praktik ruwatan semacam ini dikenal sebagai ruwatan dalam bentuknya yang asli. Sementara itu, praktik ruwatan dewasa ini telah mengalami perkembangan; ada penyederhanaan, modifikasi, pemaknaan baru dan tata upacara yang relatif berbeda dengan praktik ruwatan dalam bentuknya yang asli. Berikut dipaparkan secara lebih detail tentang ragam praktik ruwatan yang berkembang dalam masyarakat Jawa.

1. Praktik Ruwatan dalam Bentuknya yang Asli

Jenis-jenis ruwatan yang dipraktikkan di masyarakat Jawa tradisional yang merupakan pengembangan dari Ruwatan Murwakala ada bermacam-macam, yang terkadang satu sama lain berbeda. Namun secara umum, tradisi ruwatan terdapat beberapa jenis.[12]

Pertama, ruwatan bumi, yakni upacara ruwatan untuk membersihkan tanah pekarangan yang dianggap *sangar* (angker, dapat menimbulkan bencana). Jenis ruwatan ini dapat dilakukan dalam bentuk sesaji, kenduri, wayangan, dan sebagainya.

Kedua, ruwatan desa, yakni upacara membersihkan desa (kampung) yang dianggap menyandang *sukerto*. Jenis ini juga dapat dilakukan dalam berbagai bentuk seperti sesaji, kenduri, bersih desa, wayangan, dan sebagainya.

Ketiga, ruwatan gembel, yakni upacara pangkas rambut *gembel* (gimbal) yang disertai dengan sesaji seperlunya. Ruwatan ini dilakukan untuk anak-anak penyandang sukerto karena berambut gimbal di daerah Wonosobo dan Banjarnegara. Di kalangan masyarakat Wonosobo dan Banjarnegara terdapat kepercayaan bahwa anak yang terlahir dengan rambut gembel (gimbal) adalah kesayangan roh-roh gaib penunggu Dataran Tinggi Dieng,

yang dititipkan penguasa Laut Selatan, Nyai Roro Kidul. Anak yang berambut gimbal atau gembel tersebut disebut anak bajang. Dipercaya juga bahwa hingga waktunya nanti, anak-anak itu akan diminta kembali oleh sang Ratu.[13]

Keempat, ruwatan miskin, yakni upacara ruwatan yang dilakukan untuk orang-orang miskin yang menyandang sukerto. Ruwatan ini merupakan bentuk kepedulian sosial raja Jawa bagi warganya yang miskin dan menyandang sukerto yang tidak mampu melakukan ruwatan sendiri karena ruwatan membutuhkan biaya cukup tinggi untuk penyediaan prasarana.

Kelima, ruwatan massal, yakni upacara ruwatan yang dilakukan secara bersama-sama bagi penyandang sukerto yang berlainan. Meskipun jenis sukerto yang berbeda-beda, namun prosesi ruwatan biasanya dilakukan dengan cara yang sama.

Keenam, ruwatan murwakala, yakni upacara meruwat sukerto dengan cara mempergelarkan wayang kulit dengan lakon murwakala sebagaimana dijelaskan di atas. Di luar keenam jenis ruwatan tersebut, masih ada satu jenis ruwatan lagi yaitu *ruwatan rasul*. Ruwatan rasul di dalamnya sudah memasukkan ritual-ritual Islam, misalnya sebelum prosesi ruwatan menyerahkan sesaji dan memotong rambut terlebih dahulu dibacakan ayat-ayat suci al-Qur'an dan pembacaan *kitab al-barzanjiy,* yang berisi tentang puji-pujian atas diri dan akhlak Nabi Muhammad SAW. Tradisi ini masih hidup di Masyarakat Bedingin, Kelurahan Tirtomoyo, Wonogiri, yang disebut dengan ruwatan santri.[14]

Dalam bentuknya yang asli, prosesi ruwatan di masyarakat Jawa biasanya terbagi pada tiga tahap, yaitu *pendahuluan, pementasan wayang,* dan *penutupan*. Tahap pendahuluan biasanya dilakukan sebagai berikut.

Peserta ruwatan penyandang sukerto ruwatan dengan berpakaian putih-putih (terbuat dari kain mori/biasa untuk kafan jenazah) memasuki ruang pendapa tempat diselenggarakannya pentas wayang. Kedatangan sukerto dipimpin oleh seorang *sesepuh* (pemuka adat) disertai dua atau tiga gadis pembawa prasarana *dupa,* payung, *pecut* (cambuk/cemeti), dan *pethuan* (kayu pemukul kotak) dalang. Peserta upacara sungkem kepada kedua orang tuanya mohon doa restu. Kemudian *sukerto* menghadap *dalang sejati* meminta agar dalang berkenan meruwat. Setelah mendapat kepercayaan, dalang siaga dengan bersemadi yang intinya memohon izin kepada Tuhan Yang Maha Esa akan memulai acara ruwatan.

Tahapan kedua adalah pementasan wayang, dengan lakon *Murwakala,* yaitu asal-usul Bathara Kala. Pada akhir pergelaran, dalang menghentak peserta ruwatan supaya lari cepat-cepat, sebagai gambaran agar tidak terkejar oleh Bathara Kala. Tahap ketiga adalah penutupan. Setelah pementasan wayang selesai, dalang kemudian menyiramkan air kembang yang disebut *banyu sangga* dari sendang paruwatan ke kepala sukerto disertai mantra dan doa. Selanjutnya, dalang memotong ujung rambut sukerto disertai mantra dan doa. Terakhir, peserta ruwatan diminta berganti pakaian, pakaian putih-putih yang dikenakannya beserta potongan rambut diserahkan kepada pemuka adat *(sesepuh)* untuk dilarung/dilabuh di laut lepas.

2. Praktik Ruwatan pada Masa Kekinian

Pada perkembangannya, kini ruwatan telah mengalami banyak perubahan bentuk, lebih ringkas dan sederhana. Ada beberapa hal yang dapat dilihat sebagai bentuk ruwatan pada perkembangannya dewasa ini. *Pertama,* ruwatan yang dilakukan secara periodik, yaitu

pada masa-masa tertentu, seperti pada bulan-bulan yang dianggap sakral, misalnya bulan Sura (Muharram). *Kedua,* ruwatan yang dilakukan satu kali seumur hidup, yaitu biasanya dilakukan bersama-sama pada saat sukerto menginjak kedewasaan (khitan) atau pada saat perkawinan. *Ketiga,* ruwatan bioenergi. Ruwatan yang terakhir ini ditawarkan sepanjang masa, kapanpun, dan dikemas dengan istilah-istilah ilmiah (modern) sehingga kesan takhayul dan mistis dari ruwatan menjadi berkurang, atau setidaknya dipahami dalam makna yang lain.

a. Ruwatan Periodik

Ruwatan periodik adalah ruwatan yang dilakukan pada bulan yang dianggap sakral, misalnya pada Bulan Sura (Muharram). Ruwatan pada bulan ini sampai sekarang masih subur, bahkan terlihat semakin semarak. Ada beberapa bentuk ruwatan yang dilakukan secara periodik ini, misalnya labuhan ke pantai selatan (sedekah bumi), *sukerto* mendatangi langsung kepada orang yang dipandang mampu untuk meruwat (paranormal), atau kenduri bersama untuk memohon keselamatan sampai tahun berikutnya.

Ruwatan yang dilakukan dengan cara peserta ruwatan mendatangi langsung ki dalang sejati *(paranormal)* ditetapkan syarat-syarat sebagai berikut: membawa pakaian ganti satu pasang, membawa handuk, membawa tanah yang diambil dari pekarangan rumah sebanyak 3 (tiga) sendok makan, menuliskan keinginan (misalnya meminta dimudahkan mencari rizki, jodoh, dan sebagainya), dan membayar mahar (rata-rata sebesar Rp. 500.000,-). Selain itu, hari yang dipilih untuk melakukan ruwatan pada bulan Sura biasanya hari Kamis Kliwon dan peserta ruwatan dianjurkan untuk puasa *ngrowot* (puasa tidak makan nasi, melainkan hanya makan ubi-ubian)

mulai dari hari Senin Pahing sampai dengan Kamis Kliwon (4 hari).

Setelah semuanya siap, peserta ruwatan sebelum berangkat ke tempat ruwatan dianjurkan membaca rapalan (mantra) khusus, yaitu:

> *"Matur wonten ngersaning Pangeran Ingkang Maha Suci. Dalem nglampahi ngrowot dinten Senin Pahing dumugi dinten Kemis Kliwon sonten. Dalem Nyuwun supados lelampahan dalem salebet wulan Suro menika dumugi tahun ngajeng tinebihno saking godha rencana, nasib sial, panggodha saking njawi griya, panggodha salebeting griya, lan panyuwunan dalem sageta Gusti Ingkang Maha Suci ngijabahi. Kadosta nyuwun rejeki, drajat, pangkat sarto katentreman lahir batos."*
>
> *"Kakang kawah adi ari-ari kakang mbareb adi ragil, jaganen aku ana ngarep saleksa, ana mburi sakethi. Yen ana buron, wurung sing tumindak karo aku sak keluarga. Saka kulan balekna saka asale. Yen ora kena sampurnakna, awit aku wis nyuwun ijin Pangeran Ingkang Maha Suci. Iki tak sranani prihatin dina Senin tumeko Kemis Kliwon kanthi prihatos ngrowot toya, gromo, angin, siti aja ganggu karo aku. Uga kiblat sak kiwo tengene, aja ganggu aku. Matur wonten ngersaning Pengeran Ingkang Maha Suci, dalem ....(sebut nama lengkap) nyuwun pangayoman lan sedoyo panyuwunan kawula saged kaleksanan kanthi slamet lan sanyoto."*[15]

Setelah peserta ruwatan sampai ke tempat ruwatan, peserta ruwatan diminta menyerahkan satu sendok tanah pekarangan yang telah dibawa, tulisan keinginan, dan

uang mahar. Kemudian setelah diruwat secara khusus oleh ki dalang sejati dengan cara dibacakan mantra tertentu dan dipotong sebagian rambutnya, peserta diminta mandi dengan air yang diambil dari *sendang pangruwatan,* pakaian yang telah dipakai sebelumnya dilarung bersama rambut ke Pantai Selatan. Peserta diminta berganti pakaian yang telah dibawanya dari rumah sebelumnya.

Selain dengan cara mendatangi langsung ki dalang sejati, ruwatan yang diadakan secara periodik dilakukan juga dengan cara massal. Pelaksanaan bentuk upacara ini melibatkan *even organizer,* dengan pemasangan baliho dan penyebaran pamflet-leaflet untuk menarik massa mengikuti upacara ruwatan tersebut. Pelaksanaan ruwatan dengan cara inilah yang memiliki makna ekonomis yang sangat kuat, yaitu mengelola kepercayaan masyarakat untuk mendatangkan keuntungan ekonomis tertentu.

Ruwatan periodik yang dilakukan secara massal juga sering dilaksanakan yang diprakarsai oleh partai politik tertentu. Bentuk ruwatan ini biasanya dilakukan pada saat menjelang pelaksanaan Pemilu. Pada ruwatan semacam inilah terselip juga makna politis dari ruwatan, yaitu dipergunakannya acara ruwatan sebagai sarana penggalangan massa.[16]

b. Ruwatan Sekali Seumur Hidup

Ruwatan sekali seumur hidup biasanya dilakukan oleh para penyandang sukerto, seperti anak tunggal, anak kembar, *kembang sepasang* (dua anak perempuan), *uger-uger lawang* (dua anak laki-laki), *kedhana-kedhini* (satu anak laki dan satu anak perempuan), dan jenis manusia sukerto lain yang mengharuskan yang bersangkutan untuk diruwat.

Bentuk ruwatan dari manusia sukerto seperti

ini biasanya dilakukan dengan mementaskan wayang dengan lakon *murwakala* oleh dalang sejati. Disebut dalang sejati karena tidak setiap dalang diperkenankan dan berani meruwat, sebelum dalang tersebut menjalani laku spiritual tertentu sebagai prasyarat seorang dalang diperbolehkan meruwat. Waktu pelaksanaan ruwatan dianjurkan sebelum anak melaksanakan pernikahan; biasanya bagi anak laki-laki bersama-sama dengan cara khitanan sedangkan jika perempuan dilakukan sebelum prosesi pernikahan dilaksanakan.

Namun demikian, prosesi ruwatan jenis ini seringkali tidak lagi menggunakan media wayang sebagai sarana upacara. Dana penyelenggaraan ruwatan dialihkan untuk sedekah, wayang kulitnya diganti dengan wayang tiga dimensi, yakni yang jadi lakon adalah anak yang diruwat plus kedua orang tuanya, dengan dipandu oleh dalang. Sesajen yang dalam adat seharusnya dilarung ke laut diganti dengan makanan untuk disedekahkan kepada yang lebih membutuhkan.

Pada prosesi ruwatan, anak diapit oleh kedua orang tuanya dengan mengenakan kain mori putih kira-kira sepanjang ± 3 meter. Mori tersebut sebagai perlambang bahwa ketika mati nanti yang dipakai hanyalah sehelai kain putih. Kemudian sang dalang khusus ruwatan itu akan mulai beraksi di depan peserta ruwatan. Dalang itu biasanya menyampaikan pesan agar anak yang diruwat tersebut berani menghadapi kehidupan, baik yang manis maupun pahit, selalu berhati-hati dalam melangkah dan ikhlas. Setelah itu, Sukerto (anak yang diruwat) yang akan memasuki mahligai perkawinan tersebut disiram dengan air suci. Kemudian calon pengantin tersebut dibawa berputar atau berkeliling ke seluruh penjuru lingkungan rumah. Selesai acara mengelilingi atau mengitari rumah,

sang sukerto telah dianggap gugur semua potensi sial dan marabahaya yang mungkin mengancam keselamatannya.[17]

Setelah prosesi selesai, kewajiban kedua orang tua untuk meruwat anak penyandang sukerto telah gugur karena telah merelakan hartanya untuk amal dalam prosesi ruwatan tersebut.

c. Ruwatan Bioenergi

Ruwatan bioenergi merupakan bagian dari cara penyembuhan bioenergi. Di Yogyakarta, ruwatan jenis ini dikembangkan oleh Ustadz Syaiful Maghsri yang membuka praktik seperti klinik pengobatan sebuah rumah sakit. Ruwatan bioenergi dipahami sebagai pemblokiran energi negatif *(blocking energy)* untuk memaksimalkan energi positif. Menurut Syaiful, dalam diri manusia dan alam di luar manusia seluruhnya mengandung energi positif dan energi negatif. Terhambatnya karir seseorang, kesehatan yang memburuk, kesialan yang sering datang, maupun tidak lancarnya usaha seseorang adalah akibat dari berkembangnya energi negatif, baik yang di dalam tubuh manusia itu sendiri maupun energi yang berada di luar tubuhnya. Oleh karena itu, untuk memaksimalkan energi positif sehingga seseorang bisa meraih kemapanan ekonomi, tidak sering sakit-sakitan, dan tidak sering ditimpa kesialan, seseorang perlu diruwat untuk menghambat berkembangnya energi negatif.[18]

Ada dua jenis ruwatan yang dikembangkan dalam ruwatan bioenergi ini, yakni ruwatan langsung dan ruwatan kapsul. *Pertama,* ruwatan langsung. Jenis ruwatan ini dilakukan dengan cara pasien langsung datang ke klinik penyembuhan bioenergi yang terletak di Umbulharjo Yogyakarta. Setelah mengisi formulir yang berisi data-data diri seperti nama, tanggal lahir, nama ayah,

nama ibu, alamat, jenis usaha yang dilakukan, masalah yang dihadapi, dan keinginan yang akan dicapai serta membayar sejumlah biaya tertentu, pasien dipersilahkan masuk ke ruangan khusus ruwatan (sanggar paruwatan). Di ruangan khusus sanggar paruwatan, prosesi ruwatan dilakukan dengan melakukan *blocking energy* oleh Ustadz Syaiful Maghsri atau orang yang telah diberikan lisensi olehnya. Tidak ada kemenyan, kembang, cukur rambut, pembuangan pakaian sepasang (larung) ke pantai selatan, juga tidak ada mandi dari sendang paruwatan. Ruwatan lebih dilakukan dengan cara meminta pasien berdoa menurut agama dan kepercayaannya, sementara Ustadz Syaiful Maghsri memasukkan energi dengan berdoa. Perserta hanya diminta untuk memakai pakaian putih-putih, tidak harus memakai kain kafan.[19]

Prosesi ruwatan bioenergi secara langsung ini dilakukan melalui tiga tahapan, yakni: (1) Penjelasan mengapa muncul permasalahan hidup; (2) Penjelasan dan akan diberikan solusi-solusi untuk pemecahan permasalahan hidup; (3) Proses *bioenergy adjusment* (penyesuaian bioenergi). Proses «adjustment» menurut Syaiful akan dapat membersihkan semua unsur negatif dalam tubuh jasmani dan rohani, sehingga terjadi keselarasan hidup, lebih dekat dengan Tuhan, memancarkan kembali kharisma dan pesona diri sehingga dimudahkan semua urusan rumah tangga, ekonomi (rezeki), mencari jodoh, usaha lancar, karier/jabatan, hutang piutang, batin tenteram, mempertajam intuisi, emosi stabil, fisik kuat, terbebas dari berbagai penyakit dan permasalahan hidup.[20]

Kedua, ruwatan kapsul. Ruwatan jenis ini dilakukan dengan cara pasien diminta meminum kapsul khusus yang telah diberikan doa dan dikatakan mengandung energi

positif untuk menghambat berkembangnya energi negatif. Ruwatan jenis ini dilakukan untuk pasien yang tidak bisa secara langsung mengikuti prosesi ruwatan di klinik penyembuhan bioenergi. Pasien memesan secara khusus kapsul ruwatan dengan memberikan data-data diri secara lengkap seperti nama, tanggal lahir, nama ayah, nama ibu, masalah yang dihadapi, dan keinginan yang ingin dicapai. Setelah data diterima beserta bukti transfer sejumlah uang tertentu ke rekening pengelola, kapsul dibuatkan dan dikirimkan ke pasien disertai dengan petunjuk-petunjuk khusus cara minum untuk mendapatkan efek yang lebih maksimal.[21]

Berdasarkan bentuk ruwatan di atas; periodik, ruwatan sekali seumur hidup, dan ruwatan bioenergi, secara garis besar dapat dikatakan bahwa praktik ruwatan telah mengalami penyederhanaan. Pada mulanya, upacara ruwatan selalu dilakukan dengan cara pementasan wayang kulit selama semalam suntuk dengan lakon *murwakala*. Kini, ruwatan cukup dilakukan dengan cara yang sangat sederhana, yaitu dengan mendatangi ki dalang sejati untuk diruwat di tempatnya atau sekedar penyiraman terhadap yang bersangkutan pada saat melakukan ritus inisiasi tertentu (khitan atau perkawinan) tanpa diikuti dengan rangkaian upacara yang rumit. Penyederhanaan praktik ruwatan dalam kehidupan masyarakat menunjukkan adanya pergeseran pemaknaan terhadap ritual ruwatan, yang tidak harus dilakukan menurut pedoman yang baku, yaitu pementasan wayang dengan lakon *murwakala*.

Istilah ruwatan telah mengalami pergeseran bentuk dan makna yang cukup jauh, dari jenis-jenis manusia sukerto tertentu yang perlu diruwat, menjadi siapa saja yang merasa memiliki masalah hidup. Semua yang merasa memiliki masalah dalam kehidupannya, baik masalah

keluarga, karir, kesehatan, kesialan, utamanya persoalan ekonomi dapat diruwat sepanjang bersedia memenuhi persyaratan tertentu, khususnya pembiayaan. Ruwatan diluaskan maknanya, yakni semua ritual yang dilakukan untuk melepaskan seseorang dari permasalahan kehidupan disebut ruwatan. Praktik ruwatan tidak selalu mengikuti pakem-pakem dalam dunia pewayangan dan tradisi ruwatan yang telah berkembang secara turun-temurun, namun dipraktikkan dengan cara berdoa untuk menghindarkan diri dari permasalahan hidup. Doa dibantu oleh tokoh spiritual tertentu yang dianggap memiliki kelebihan tertentu di bidang olah spiritual (memiliki daya *linuwih*), dengan sarana dan perlengkapan upacara yang jauh lebih sederhana. Secara logis dinyatakan bahwa ruwatan kini lebih dimaknai sebagai upaya sterilisasi psikologis dari prasangka diri yang negatif, diganti dengan prasangka diri yang positif.[22]

C. Akulturasi Islam dan Budaya Jawa dalam Upacara Ruwatan

Islam sebagai salah satu agama yang diakui keberadaannya di Indonesia dengan seperangkat nilainya telah mempengaruhi pola budaya dan tradisi masyarakat pemeluknya. Aspek sosial budaya dari masyarakat setempat ketika agama Islam mempengaruhinya tidak serta merta terkikis seketika, namun terjadi proses transformasi yang hingga kini masih terus berlangsung.[23] Hal ini dikuatkan oleh pernyataan Clifford Geertz dan Van Der Kroef yang menyatakan bahwa untuk memahami kebudayaan masyarakat Indonesia tidak dapat dilepaskan dari Islam yang telah memainkan peranan dalam membentuk kebudayaan itu.[24]

Mengutip pernyataan dari S. Soebardi dan Woodcraft-

Lee bahwasannya watak masyarakat Indonesia masa kini dan warisan budayanya tidak dapat meninggalkan penelaahan terhadap peran Islam semakin menguatkan bahwasannya telah terjadi akulturasi antara ritual yang sudah menjadi tradisi dengan agama itu sendiri. Hal itu pun terjadi di Pulau Jawa di mana Ulama yang kemudian terkenal dengan sebutan *walisongo* memegang peranan yang sangat penting dalam proses akulturasi budaya. Penciptaan tembang-tembang Jawa, wayang kulit, hingga upacara memperingati Maulid Nabi yang lebih dikenal dengan sebutan *grebeg mulud, sekatenan* adalah contoh dari peranan *walisongo* dalam hal ini Sunan Kalijogo mengakulturasikan Islam dan ritual hingga menjadi ritual adat Jawa.[25]

Di antara beberapa tradisi jawa yang mengalami akulturasi dengan Islam adalah ruwatan. Bagi masyarakat Jawa, khususnya Yogyakarta, ruwatan merupakan tradisi yang sudah membudaya. Ruwatan bukan hanya dilakukan oleh orang-orang 'kejawen,' tetapi juga dilakukan oleh masyarakat Muslim Yogyakarta, bahkan banyak dari kalangan santri.[26] Pada praktik-praktik ruwatan dalam masyarakat Yogyakarta, ada beberapa hal yang menunjukkan adanya akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa. Hal itu ditunjukan dengan beberapa hal sebagai berikut:

Pertama, penggunaan kain putih (mori) yang dipakai oleh peserta ruwatan, menurut Peruwat Muslich terpengaruh tradisi Islam. Dalam Islam, kain putih adalah jenis kain yang sangat dekat dengan laku ibadah. Dalam laporan kehidupan Rasulullah, kain putih adalah kain yang disukai oleh Nabi Muhammad. Pakaian ihram untuk umat Islam yang menunaikan ibadah haji atau umrah juga kain putih. Kain kafan yang dipakai untuk mengkafani jenazah

juga kain putih. Rasulullah SAW bersabda: «*Pakailah pakaian putih karena ia lebih baik, dan kafankan mayat kamu dengannya (kain putih).*» (al-Nasa'i dan al-Hakim). Dalam bahasa lain dapat dinyatakan bahwa kain putih seakan pakaian kebesaran Islam.[27]

Pemakaian kain putih tersebut bisa dimaknai sebagai simbol kesucian, yaitu bahwa penyandang sukerto dengan berpakaian putih diharapkan hidupnya bersih dari gangguan makhluk jahat. Sebagaimana diketahui bahwa masyarakat Jawa memiliki kepercayaan terhadap adanya roh-roh aktif yang dapat mencelakakan hidupnya. Lebih jauh menurut Muslich, pakaian itu sebagai simbol untuk mengingatkan penyandang sukerto pada kematian, sehingga mendorong yang bersangkutan untuk semakin dekat dengan Tuhan.[28]

Ajaran untuk semakin mendekatkan diri pada Tuhan dalam setiap peristiwa yang menimpa kehidupan manusia itulah nilai Islam yang terdapat dalam tradisi ruwatan melalui simbol pakaian putih. Melalui pakaian putih itu, manusia Jawa diajarkan untuk selalu berhati-hati dalam hidupnya sehingga tidak ternoda, sebagaimana kehati-hatiannya menjaga kain putih karena karakeristik kain tersebut yang mudah terkena noda.

Selanjutnya, menurut Muslich, pelaksanaan ruwatan yang harus dilakukan oleh beberapa golongan orang karena menyandang sukerto (*bahaya*)[29] itu harus dimaknai sebagai sedekah dan ekspresi rasa syukur. Karena dengan sedekah, maka Allah akan menjauhkan pelakunya dari mara bahaya. Dengan adanya ruwatan, maka 'sesepuh jawa' dahulu, ingin mengajak kepada masyarakat agar rajin bersedekah. Hal ini karena sulit sekali bagi setiap orang untuk menghindari *sukerto* yang berjumlah lebih dari enam puluh macam tersebut. Oleh karena orang 'pasti'

mempunyai *sukerto,* maka harus diruwat (bersedekah).

Selanjutnya, pelaksanaan ruwatan yang menggunakan pementasan wayang dengan lakon *murwakala* tersebut harus dimaknai sebagai ungkapan rasa syukur kepada Tuhan. Misalnya, anak semata wayang (*ontang-anting*) dianggap sukerto sehingga harus diruwat. Maka ruwatan yang dilakukan dimaknai sebagai rasa syukur kepada Allah karena telah diberi anak, meskipun hanya satu, sementara banyak orang yang tidak dikaruniai anak.[30] Orang memecahkan *dandang* misalnya harus diruwat, ini merupakan ekspresi rasa syukur kepada Allah, karena dia masih diberi rizki oleh Allah sehingga mampu untuk menanak nasi.[31]

Kedua, ritual potong rambut. Tata cara upacara ruwatan sebagaimana dijelaskan di atas diakhiri dengan ritual potong rambut yang kemudian dilabuh/dilarung bersama dengan pakaian putih-putih yang dikenakannya saat upacara. Dalam ruwatan, potong rambut ini bermakna pembuangan sial (*sukerto*) dari dalam pribadi orang yang diruwat.

Pemotongan rambut dalam ruwatan ini, menurut Peruwat KH. Asnuri, merupakan akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa. Dalam Islam, tradisi potong rambut terdapat dalam upacara *aqiqah* dan pelaksanaan ibadah haji atau umrah *(tahallul)*. Dalam sebuah hadits disebutkan bahwa salah satu rangkaian upacara *aqiqah* adalah dengan memotong rambut bayi, kemudian berat rambut ditimbang dan disesuaikan dengan berat perak untuk disedekahkan. Rasulullah bersabda: «*Setiap yang dilahirkan tergadai dengan aqiqahnya yang disembelih pada hari ketujuh dari kelahirannya dan dicukur rambutnya serta diberi nama*.» (HR. Ahmad dan Ashabus Sunan). Dalam hadits lain disebutkan bahwa Rasulullah SAW

memerintahkan kepada puterinya Fatimah r.a, «*Hai Fatimah, cukurlah rambutnya dan bersedekahlah dengan perak sesuai dengan berat timbangan rambutnya kepada fakir miskin*.» (HR. Tirmidzi 1519 dan Al-Hakim 4/237).[32]

Mengenai faedah dari mencukur rambut bayi tersebut, Asnuri mengutip perkataan Ibnu Al-Qoyyim bahwa «Mencukur rambut adalah pelaksanaan perintah Rasulullah SAW untuk menghilangkan kotoran. Dengan hal tersebut kita membuang rambut yang jelek/lemah dengan rambut yang kuat dan lebih bermanfaat bagi kepala dan lebih meringankan untuk si bayi. Dan hal tersebut berguna untuk membuka lubang pori-pori yang ada di kepala supaya gelombang panas bisa keluar melaluinya dengan mudah di mana hal tersebut sangat bermanfaat untuk menguatkan indera penglihatan, penciuman dan pendengaran si bayi.»[33]

Menurut Ibnu Qoyim di atas, pencukuran rambut dimaksudkan untuk membersihkan kotoran. Dalam makna inilah ruwatan menggunakan pemotongan rambut orang yang diruwat sebagai simbol penghilangan kotoran dan nasib sial yang melekat dalam dirinya.[34]

Ketiga, bacaan-bacaan dalam prosesi ruwatan. Mantra atau bacaan doa yang diucapkan peruwat ketika melakukan ruwatan tersisip di dalamnya kalimat-kalimat basmalah, syahadat, dan sebagainya. Sebelum melakukan ruwat, biasanya sang dalang mengucapkan *bismillâhirraḥmânirraḥîm*, baru kemudian mantra-mantra atau doa-doa dalam bahasa Jawa. Doa-doa tersebut ditutup dengan kalimat syahadat «*Asyhadu an lâ ilâha illâ Allah wa asyhadu anna muḥammadan rasûlullah*.»

Adanya bacaan-bacaan dalam doa tersebut; kalimat basmalah dan syahadat, jelas mengindikasikan bahwa praktik ruwatan yang dilakukan masyarakat Jawa pada

saat ini terdapat nilai-nilai Islam di dalamnya. Nilai-nilai yang terkandung di dalamnya adalah pengatasnamaan Tuhan dalam setiap aktivitas yang dilakukan. Di samping itu, syahadat yang diucapkan peruwat menandakan adanya pengakuan keesaan Allah dan kerasulan Muhammad, meskipun dalam praktik ruwatan yang dilakukan adalah khas budaya Jawa.

Menurut dalang Purwadi, adanya bacaan basmalah, shalawat, syahadat, dan tahlil dalam ritual ruwatan, menunjukan adanya 'Islamisasi' ruwatan. Hal ini karena adanya 'kebutuhan spiritual,' yaitu kemantapan bagi dalang (peruwat) dan orang yang diruwat, karena mayoritas pelaku ruwatan adalah muslim.[35]

Keempat, shadaqah. Orang yang diruwat sebelum melakukan ruwatan diwajibkan untuk bersedekah. Praktik sedekah biasanya dilakukan dengan mengumpulkan para tetangga dalam bentuk kenduri, dan sepulang dari kenduri tersebut masing-masing membawa *berkat* (nasi, sayur, dan aneka lauk) yang telah diracik sedemikian rupa sebagai bentuk sedekah dari pemilik hajat. Praktik kenduri di kota-kota yang memiliki keterbatasan tempat, biasanya tidak selalu mengundang pada tetangga dalam bentuk kenduri, namun sedekah yang telah diracik oleh pemilik hajat diantarkan satu per satu ke para tetangga.

Adanya persyaratan sedekah dalam praktik ruwatan tersebut selaras dengan nilai-nilai Islam yang sangat menekankan pentingnya sedekah dalam kehidupannya. Banyak sekali ajaran-ajaran Islam yang menekankan hal ini, sehingga adanya praktik sedekah dalam salah satu rangkaian ruwatan menandakan adanya nilai-nilai Islam dalam tradisi ruwatan. Nabi menyatakan bahwa sedekah dapat menolak *bala'* atau bencana.[36] Dalam konteks ini, sedekah secara substansial merupakan salah satu nilai

Islam dalam ruwatan, karena esensi dari ruwatan adalah menghindarkan diri dari kesengsaraan, *bala'* dan bencana yang mungkin timbul.

Adanya nilai Islam berupa sedekah dalam prosesi ruwatan tidak ditampik oleh para peruwat muslim, seperti Muslich, Purwadi, Asnuri, dan Saiful. Menurut mereka semua, 'buang sial' dengan cara sesaji dan diberikan kepada para tetangga tersebut, merupakan perilaku yang sesuai dengan konsep sedekah dalam Islam.[37]

Kelima, Tatacara ruwatan pada bentuk aslinya dengan menggelar wayang semalaman dengan judul *Murwakala* (Bathara Kala). Namun di beberapa tempat ruwatan di Yogyakarta, ruwatan dalam bentuk aslinya ini sudah jarang dilakukan. Tercatat, hanya para dalang dan peruwat non muslim yang masih menggunakan wayang sebagai media ruwatan, seperti Dalang Ki Timbul, Dalang Bambang Saptodiningrat, dan Romo dari Tritunggal (Kristen). Sementara para peruwat ustadz dan kiai tidak lagi menggunakan pementasan wayang kulit dalam ruwatannya, tetapi diganti dengan pengajian, shalawatan, dzikiran, dan manaqiban. Asnuri misalnya, dalam ruwatannya yang dilaksanakan setiap satu minggu sekali, menggunakan media dzikiran, bukan wayang, sebagai alat ruwatan.[38] Ada juga dalang yang tetap mementaskan wayang dalam ruwatan, tetapi lakon dan judulnya sudah berubah bukan *murwakala* lagi, tetapi lakon yang diisi dengan petuah-petuah Islam.

Perubahan-perubahan tata cara ruwatan ini menunjukan adanya akulturasi antara Islam dengan budaya Jawa, khususnya pada pelaksanaan ruwatan di kalangan Muslim Yogyakarta.

D. Pemaknaan Ruwatan Sebagai Ritual Keselamatan bagi Masyarakat Yogyakarta

Pada pandangan kosmologi Jawa, dunia dilihat sebagai sebuah keteraturan yang setiap saat bisa terancam atau terganggu oleh adanya kekuatan jahat dari luar. Ancaman atau gangguan ini tercermin melalui konsep *sukerto,* yaitu kesialan atau kekotoran yang secara kodrati dibawa oleh individu sejak ia dilahirkan. Untuk membebaskan individu dari segala kekuatan jahat, sukerto harus dihambat melalui ritual pemurnian diri. Ritual pemurnian diri ini biasanya dilaksanakan pada saat-saat krisis kehidupan individu, misalnya: kelahiran, masa peralihan kanak-kanak menuju dewasa, perkawinan, dan kematian.

Seluruh ritual pemurnian diri tersebut dalam khazanah Jawa dikenal dengan upacara *slametan.* Secara umum, upacara slametan yang dilaksanakan masyarakat Jawa meliputi upacara pada siklus kehidupan dan siklus kematian. Siklus kehidupan antara lain *tingkeban,*[39] *brokohan,*[40] *sepasaran,*[41] *selapanan,*[42] *telung lapanan,*[43] *pitunglapanan, sunatan/tetakan,*[44] dan perkawinan. Sedangkan upacara pada siklus kematian meliputi *sripahan, telung dinanan, pitung dinan, patang puluh dina, nyatus* (seratus hari), *mendhak pisan* (setahun), dan *nyewu* (seribu hari).

Upacara dalam siklus kehidupan berikutnya adalah pernikahan. Siklus ini dianggap sakral karena perkawinan merupakan batas kemandirian seseorang. Dengan perkawinan inilah manusia membentuk keluarga baru dan membentuk generasi baru.

Seluruh ritus inisiasi sebagaimana terurai di atas, baik terkait dengan siklus kehidupan maupun kematian, terbingkai dalam satu pandangan yaitu *slametan*.

Seluruh upacara yang dilakukan dalam siklus hidupnya dimaksudkan untuk menjauhkan sejauh mungkin bahaya yang mungkin timbul dan memohon keselamatan dalam hidupnya.

Masyarakat Yogyakarta memiliki karakteristik yang disandarkan kepada nilai agama dalam hal ini Islam yang menjadi patokan utama dalam setiap perbuatan. Demikian pula dengan kegiatan *slametan* (ruwatan) ini pun tidak lepas dari unsur keagamaan. Karakteristik masyarakat Yogyakarta yang bersandar kepada nilai-nilai Islam inilah yang menjadi landasan ritual *ruwatan* sehingga tetap berjalan sampai sekarang. Jika diurai lebih jauh akan terlihat adanya sebuah motivasi dari masyarakat Yogyakarta dalam melakukan ritual *slametan* (ruwatan), yaitu motivasi beragama[45] dan motivasi mempertahankan (*nguri-uri*) tradisi.[46]

Berdasarkan beberapa responden yang peneliti temui dalam acara ruwatan dan yang pernah menjalani ruwatan, maka terdapat beberapa pandangan yang berbeda tentang makna ruwatan bagi masing-masing mereka.

Pertama, mayoritas orang-orang yang pernah diruwat mengatakan bahwa ruwatan adalah media untuk membuang sial dari dalam diri mereka. Ruwatan merupakan bagian dari tradisi *slametan* di Jawa, sementara puncak dari acara *slametan* adalah ruwatan. Ruwatan berarti ritual keselamatan agar sial-sial yang melekat pada seseorang menjadi hilang, dan berubah menjadi keberuntungan.[47]

Kedua, ruwatan merupakan media untuk menselaraskan energi positif dan membuang energi negatif. Dalam ruwatan bioenergi, diyakini bahwa dalam hidup manusia banyak hal-hal yang menyebabkan energi positif tersumbat (*blocking energy*), karena sumpahan

orang, bawaan, perasaan *nervous*, dan perbuatan salah (dosa). Dengan adanya ruwatan, maka energi negatif tersebut dibuang dan energi positif yang tersumbat diselaraskan kembali.[48]

Ketiga, ruwatan diartikan sebagai tradisi melestarikan budaya leluhur. Bagi kebanyakan orang, ruwatan diyakini sebagai tradisi asli masyarakat Jawa. Tradisi ini telah dilakukan turun temurun dari dahulu sampai saat ini. Selain berfungsi sebagai pembersih sukerto, ia juga berfungsi sebagai media sosialisasi (*srawung*) antar sesama warga. Oleh karenanya dengan mereka masih mengikuti ruwatan, berarti mereka termasuk *nguri-uri* tradisi leluhur.[49]

Keempat, ruwatan berarti sedekah kepada sesama. Keyakinan ini diutarakan para ibu-ibu yang mengikuti ruwatan Kyai Asnuri di Bantul. Menurut mereka, pada dasarnya ruwatan yang mereka jalani itu adalah sedekah kepada sesama, sebab dalam ruwatan itu, mereka 'diwajibkan' untuk memberi makan 60 fakir miskin dan berdzikir dengan membaca bacaan tertentu. Mereka meyakini, setelah melaksanakan ruwatan tersebut, maka kesusahan hidup (*keruwetan urip*) bakal hilang dan sirna.[50]

Adapun ruwatan dilihat dari perspektif teologis, peneliti menemukan beberapa pendapat yang menarik; *pertama*, bagi beberapa kalangan menilai bahwa ruwatan baik dalam bentuknya yang asli atau sudah terislamisasi adalah tradisi jawa (*kejawen*) yang mempunyai nilai-nilai kemusyrikan (syirik), sehingga harus dihapus dan dihilangkan. Menurut golongan ini, peruwat dan orang yang diruwat adalah pelaku dosa besar, karena berbuat syirik, takhayul, bid'ah, dan khurafat. Kepercayaan adanya Bhatara Kala, Sukerto, dan sesaji menurut mereka merupakan sumber kemusyrikan.[51]

Kedua, kelompok masyarakat yang menganggap bahwa ruwatan yang sudah diisi dengan nilai-nilai keislaman, seperti sedekah, pengajian, shalawatan, dzikiran, manaqiban, dan khataman adalah perbuatan Islami. Artinya, meskipun namanya ruwatan, tetapi karena substansinya adalah dzikir, shalawatan, pengajian, sedekahan, dan khataman, maka termasuk perbuatan Islami dan diperbolehkan, tidak ada unsur syirik, khurafat, dan takhayulnya. Sedangkan ruwatan dalam bentuk aslinya, yang masih mempercayai adanya Bhatara Kala dan sukerto bagi orang-orang tertentu tetap dianggap sebagai kemusyrikan.[52]

Ketiga, Kelompok yang menganggap bahwa ruwatan dalam bentuk aslinya yang masih mementas wayang dengan judul Bhatara Kala sebagai bagian dari kekayaan budaya Jawa yang harus dilestarikan. Adanya kepercayaan terhadap Bhatara Kala dan *sukerto* bagi orang-orang tertentu, adalah cara sesepuh Jawa dahulu untuk mendidik masyarakat menjadi lebih baik dan beradab, tidak dianggap sebagai khurafat, bid'ah, syirik, dan takhayul.[53]

Beberapa pendapat tentang ruwatan inilah yang peneliti temui beredar dalam masyarakat Yogyakarta.

E. Kesimpulan

Ruwatan dalam terminologi Jawa berasal dari kata *ruwat* artinya "lepas" atau 'luar,' diluarkan atau dibebaskan dari sesuatu. Ruwatan adalah suatu upacara untuk mensucikan kembali para penyandang sukerto supaya menjadi bersih seperti keadaan semula, terbebas dari ancaman malapetaka. Oleh karenanya, ruwatan merupakan upacara adat yang bersifat sakral, baik mengenai niat, tujuan, bentuk upacara, perlengkapan upacara, maupun tata laku pelaksanaannya. Ruwatan

merupakan peninggalan salah satu sisi kehidupan masyarakat Jawa yang diadatkan (menjadi tradisi) karena dianggap sakral.

Bagi masyarakat Muslim Yogyakarta, ruwatan diartikan sebagai; *Pertama*, media untuk membuang sial dari dalam diri mereka. Ruwatan merupakan bagian dari tradisi *slametan* di Jawa, sementara puncak dari acara *slametan* adalah ruwatan. *Kedua,* ruwatan merupakan media untuk menyelaraskan energi positif dan membuang energi negatif. *Ketiga*, ruwatan diartikan sebagai tradisi melestarikan budaya leluhur. *Keempat,* ruwatan berarti sedekah kepada sesama.

Adapun ruwatan dilihat dari perspektif teologis masyarakat Yogyakarta, ditemukan bahwa; *pertama*, ruwatan baik dalam bentuknya yang asli atau sudah terislamisasi adalah tradisi Jawa (*kejawen*) yang mempunyai nilai-nilai kemusyrikan (syirik), sehingga harus dihapus dan dihilangkan. *Kedua*, ruwatan yang sudah diisi dengan nilai-nilai keislaman, seperti sedekah, pengajian, shalawatan, dzikiran, manaqiban, dan khataman adalah perbuatan Islami dan diperbolehkan, tidak ada unsur syirik, khurafat, dan takhayulnya. *Ketiga*, ruwatan dalam bentuk aslinya yang masih percaya pada kekuatan Bathara Kala dan adanya *sukerto* adalah bagian dari kekayaan budaya Jawa yang harus dilestarikan, karena merupakan cara sesepuh Jawa dahulu mendidik masyarakat menjadi lebih baik dan beradab.

Adanya akulturasi Islam dengan budaya Jawa pada ruwatan terlihat dalam; *Pertama,* penggunaan kain putih (mori) yang dipakai oleh peserta ruwatan. *Kedua,* ritual potong rambut yang dalam Islam disebut *tahallul,* yang disunahkan bagi para jama'ah haji dan anak kecil yang diakekahi. *Ketiga,* bacaan-bacaan dalam prosesi ruwatan

yang menggunakan kata-kata basmalah, syahadat, tahlil dan hauqalah. *Keempat,* adanya sedekah (sesaji) dalam ruwatan yang sama seperti shadaqah dalam Islam. *Kelima*, Tatacara ruwatan yang sudah bergeser dari bentuk aslinya dengan menggelar wayang semalaman dengan judul *Murwakala* (Batara Kala) menjadi pengajian, shalawatan, dzikiran, dan manaqiban.

End Note:

1 Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno-Indonesia,* (Ende Flores: Nusa Indah, 1978), hlm. 227.
2 Zoetmulder, *Kalangwan,* Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983, *Old Javanese English Dictionary,* Shamanisme-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1982, hlm. 1578.
3 R. Harmanto Bratasiswara, "Sukerto," *Bauwarna, Adat Tata Cara Jawa,* Jakarta: Yayasan Suryasumirat, 2000, hlm. 636.
4 *Ibid,* 467.
5 Bukti tradisi ruwatan ini masih mendominasi struktur berpikir masyarakat Jawa juga dapat dilihat di dunia akademik, yaitu pada Universitas Tujuh Belas Agustus (Untag) Surabaya yang menggelar tradisi ruwatan yang diikuti 30 keluarga. Panitia menjelaskan bahwa ruwatan dilakukan sebagai upaya sterilisasi psikologis. Meskipun dengan penjelasan yang agak berbeda, namun hal ini sudah menunjukkan betapa tradisi ruwatan tidak saja dilakukan oleh masyarakat Jawa di pelosok desa, tetapi juga oleh masyarakat akademik. "Untag Gelar Budaya Ruwatan," *Kompas,* 17 April 2003.
6 Pada taraf tertentu bahkan dapat dikatakan bahwa tradisi ruwatan masih mendominasi struktur berpikir sebagian besar masyarakat Jawa, sehingga tradisi ini masih dilakukan dalam konteks mencegah maupun setelah terjadinya bencana. Sebagai contoh, Sutardjo Suryoguritno, Wakil Ketua DPR RI mengimbau Presiden Susilo Bambang Yudhoyono dan Wapres Yusuf Kalla menyelenggarakan ruwatan bumi agar bencana tidak terus-menerus melanda Indonesia, mengingat sejak keduanya menjadi Presiden dan Wakil Presiden, berbagai bencana terus mendera

bangsa Indonesia. "DPR Desak Pemerintah Larang Pesta Tahun Baru" *Republika*, Kamis, 30 Desember 2004.

7 Lihat Kedaulatan Rakyat, Merapi, Bernas, dan Meteor.

8 Jenis ruwatan yang menggunakan shalawatan seperti ini juga terdapat di daerah lain, yaitu Desa Bedingin Wonogiri, yang diistilahkan dengan Ruwatan Santri. Lihat Ahmad Irfandi, *Ruwatan*....

9 Dalang yang bisa melakukan prosesi ruwatan adalah bukan sembarang dalang, tetapi dalang yang memiliki garis keturunan keluarga dalang (ayah, kakek, dan buyut adalah dalang).

10 Ruwatan Bioenergi dilakukan oleh seorang Spiritualis di Yogya, yaitu Saiful Mugsri. Metode ruwat bioenergi ini ditawarkan secara umum kepada semua masyarakat dengan biaya tertentu.

11 Beberapa pesantren dan jama'ah pengajian di Yogyakarta, khususnya Bantul, sering mengadakan ruwatan santri. Seperti yang terjadi di Guwosari Pajangan Bantul, ruwatan santri dilakukan oleh jama'ah pengajian remaja dan bapak-bapak dengan membaca *manaqib* Syaikh Abd al-Qadir Jailani, dengan tujuan untuk menolak *bala'*. Ruwatan ini dipimpin oleh seorang kiai atau ustadz. Wawancara dengan Muhtarom, anggota jama'ah ruwatan, 2 Februari 2007.

12 *Ibid*.

13 Orang tua yang memiliki anak berambut gimbal harus memperlakukan si anak dengan istimewa. Apa pun yang diminta sang anak akan dikabulkan. Jika tidak, orang tua mereka percaya petaka akan datang. Konon, rambut gimbal sudah ada di Dieng sejak ratusan tahun silam. Mereka adalah titisan Kiai Kaladete

yang dianggap sebagai orang yang pertama kali membuka desa tersebut. Diceritakan, Kiai Kaladete bersumpah tak akan memotong rambutnya dan tak akan mandi sebelum desa yang dibukanya makmur. Untuk menghentikan gimbal rambutnya, anak bajang tersebut harus diruwat dengan cara dipotong oleh tokoh spiritual di desa tersebut dan rambutnya dilarung ke tengah telaga warna. Setelah diruwat, rambut sang anak tidak akan lagi tumbuh gimbal, namun jika permintaan sang anak tidak dituruti, maka petaka akan datang kepada orang tuanya dan rambutnya akan kembali tumbuh gimbal.

14 Ahmad Irfandi, "Tradisi Ruwatan Santri di Bedingin, Kelurahan Tirtomoyo, Kecamatan Tirtomoyo, Kabupaten Wonogiri," *Skripsi,* (Yogyakarta: Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm. 40.

15 Terjemahan dari mantra tersebut adalah sebagai berikut :

«Kepada Tuhan Yang Maha Suci. Saya melakukan puasa *ngrowot* mulai hari Senin Pahing sampai dengan Kamis Kliwon. Saya mohon hidup saya selama bulan Sura tahun ini sampai tahun berikutnya dijauhkan dari segala godaan, nasib sial, godaan dari luar rumah, godaan dari dalam rumah, dan saya mohon supaya permohonan saya dapat dikabulkan oleh Tuhan Yang Maha Suci, seperti mohon rezeki, derajat, pangkat serta ketentraman lahir batin.» «Kakak kawah adik ari-ari, kakak sulung adik bungsu, jagalah aku dari depan dan belakang. Kalau ada yang mau berbuat jahat sama aku sekeluarga, gagal. Dari barat kembalikan ke asalnya. Kalau tidak bisa, musnahkan, sebab aku sudah minta izin kepada Tuhan Yang Maha Suci. Ini saya tempuh

dengan sarana laku prihatin puasa *ngrowot* hari Senin pahing sampai dengan Kamis Kliwon, air, api, angin, tanah, jangan mengganggu aku. Juga kiblat kanan dan kiri, jangan mengganggu aku. Kepada Tuhan Yang Maha Suci, saya ....*(sebut nama lengkap)* mohon perlindungan dan semua permohonan hamba dapat terkabulkan dengan selamat dan nyata.» "Malam ini, Relakan Diri Anda untuk Diruwat," *Meteor Jogja, Harian Kriminalitas dan Metafisika,* 9 Februari 2006, hlm. 7.

16 Wawancara tanggal 3 Oktober 2007.

17 Wawancara dengan Dalang dan pengamatan tanggal 1 Oktober 2007.

18 Wawancara tanggal 15 November 2007.

19 Ibid.

20 Penjelasan saat Peneliti mengikuti acara Ruwatan pada tanggal 16 Desember 2007.

21 Wawancara 17 Desember 2007 .

22 Wawancara dengan orang yang diruwat 16 Desember 2007.

23 Sebagai contoh adalah upacara *mitoni, selametan, tedak siti* merupakan tradisi Jawa yang mengalami akulturasi dengan Islam dan masih bertahan hingga kini.

24 Zakiyudin Baidlowi, *Dakwah Kultural Muhammadiyah* dalam Majalah *Shabran,* (Surakarta: Pondok Muhammadiyah Hajjah Nuriyah Shabran, Mei).

25 Achmad Chodjim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga,* (Yogyakarta: Serambi, 2004).

26 Ini bisa dilihat dari pengalaman peneliti di lapangan bahwa hampir 90 persen, pelaku dan peruwat adalah muslim. Bahkan tempat-tempat ruwatan di Yogyakarta, dalang peruwatnya adalah para ustadz

dan kiai, seperti Ust. Saiful. M. Magsri, KH Muslich Ks, Purwadi, KH Aznuri, KH Abdul Ghofur. Sedangkan peruwat dari kalangan non Islam, peneliti hanya menemukan satu, yaitu ruwatan yang dilakukan oleh Romo Seto dari Paguyuban Tritunggal.

27 Penggunaan kain putih yang seakan khas umat Islam dalam upacara ruwatan menunjukkan bahwa secara simbolik tradisi ruwatan terpengaruh oleh simbol-simbol dalam Islam. Wawancara tanggal 3 Desember 2007.

28 Menurut Muslich, dalam sistem masyarakat Jawa, dorongan-dorongan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan sering dinyatakan dalam bentuk perlambang dan simbol-simbol. Oleh karena begitu dekatnya masyarakat Jawa dengan dunia simbol, ada adagium yang terkenal, yaitu «*wong Jawa nggone semu*» (orang Jawa itu penuh dengan simbol). Sebagai contoh, ketika pada akhir tahun 2005 di Yogyakarta diperkirakan akan terjadi bencana badai dari pantai selatan, sebagian besar masyarakat membuat sayur labu *(waloh)* yang konon atas perintah Sultan. Ritual ini dimaknai secara simbolik, bahwa "waloh" dekat dengan kata "wa Allah," sehingga makna dibalik perintah membuat sayur labu untuk mengantisipasi bencana adalah dengan mendekatkan diri kepada Allah (Tuhan). Demikian juga simbol-simbol sesaji yang digunakan dalam upacara seperti pembuatan nasi *gulung, tumpeng,* dan berbagai jenis makanan lain dengan bentuk-bentuk tertentu memiliki makna religius tertentu supaya seseorang semakin dekat dengan Tuhan.Wawancara 3 Desember 2007.

29 Manusia sukerto adalah golongan orang-orang yang menurut kepercayaan dan *gugon tuhon* (keyakinan

umum) dipandang sebagai penyandang sukerto sehingga keberadaan dan kebahagiaan hidupnya terancam. Sedangkan lingkungan sukerto adalah lingkungan seperti pekarangan, sawah, tegalan, hutan, dan sebagainya yang secara langsung berhubungan dengan kehidupan manusia yang dipandang menyandang kelemahan sehingga menjadi ancaman bagi keberadaan dan kebahagiaan hidupnya. Manusia penyandang sukerto pada dasarnya dapat dikelompokkan menjadi beberapa golongan berdasarkan kedudukan dan kelemahan masing-masing, yakni: *pertama,* golongan penyandang sukerto karena cacat bawaan, meliputi: (a) orang yang memiliki cacat tubuh sejak lahir, misalnya cebol, bungkik, cemani, bule, slewah dsb; (b) orang yang mempunyai kekhususan waktu kelahiran, misalnya *julung pujud, julung wangi, julung sarab,* dan *julung sungsang;* (c) orang yang mempunyai kekhususan dalam bersaudara, seperti *pandhawa* (lima laki-laki semua), *pandhawi* (lima perempuan semua), *dhampit* (lahir kembar laki-perempuan), *ontang-anting* (anak semata wayang), *kedhana-kedhini* (dua orang bersaudara laki-perempuan), *kembar, sendang kapit pancuran* (tiga bersaudara, tengah perempuan), *pancuran kapit sendang* (tiga bersaudara, tengahnya laki-laki) dan lain-lain. *Kedua,* golongan penyandang sukerto karena kelalaian perbuatan. Golongan ini ada 80 macam, beberapa di antaranya misalnya orang yang membuka jendela lebar-lebar pada waktu senja kala, orang yang membuat lumbung tanpa dasar, orang yang menyapu di waktu malam, orang yang membakar sampah di sembarang tempat, orang yang suka membuang sampah di *longan* (kolong bawah tempat

tidur) dan sebagainya. *Ketiga,* golongan penyandang sukerto karena kecelakaan dalam pekerjaan, antara lain orang yang memecahkan *pipisan* (alas tumbuk waktu menumbuk jamu atau bumbu), orang yang mematahkan *gandhik* (penumbuk jamu), dan orang yang merobohkan *dandang* (tempat menanak nasi) pada waktu menanak nasi.

30 Wawancara 3 Desember 2007.

31 Ibid.

32 Wawancara dengan KH. Asnuri tanggal 15 Oktober 2007.

33 Ibnul Qoyyim Al Jauziyah, *Al-Thiflu wa Ahkâmuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), hal 203-204.

34 Wawancara dengan Asnuri tanggal 13 Oktober 2007.

35 Wawancara dengan Puradi 29 November 2007.

36 Mengenai peran sedekah sebagai penolak *bala'* ini banyak ditemukan dalam berbagai hadits, salah satunya hadits Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa *"Bersegeralah untuk bersedekah karena bala tidak bisa mendahului sedekah."* Begitu juga dengan hadits yang menyatakan *Al-shadaqatu Tadfa' al-Balâ',* (Sedekah itu dapat menolak *bala'*).

37 Purwadi tidak sepakat kalau sesaji berasal dari Islam, berbeda dengan Muslich yang menganggap sesaji berawal dari ajaran sedekah Islam yang 'dijawakan' oleh Sunan Kalijaga. Wawancara 3 Desember 2007.

38 Wawancara 23 Oktober 2007.

39 *Tingkeban* adalah upacara yang dilakukan untuk menandai kehamilan anak pertama pada bulan ketujuh. Karena itu, upacara ini juga disebut dengan *mitoni,* dari kata *pitu* yang berarti tujuh. Meskipun disebut dengan istilah *mitoni,* tetapi pada kenyataannya upacara ini dilakukan pada hitungan kehamilan ke delapan bulan.

40 *Brokohan* adalah upacara slametan yang dilaksanakan pada saat kelahiran bayi. Pada upacara ini biasanya dilakukan dengan cara kenduri dengan mengundang para tetangga atau pada daerah tertentu dilakukan dengan cara membagikan bahan makanan mentah yang terdiri dari beras 1 gelas, gula jawa, kelapa, dan bumbu-bumbuan kepada tetangga.

41 *Sepasaran* adalah upacara slametan untuk menandai usia bayi menginjak 5 (lima) hari. Pada upacara ini sekaligus digunakan untuk memberikan nama kepada anak (bayi). Dari malam pertama kelahiran sampai malam kelima, biasanya para tetangga datang yang disebut dengan istilah *jagong bayi* untuk *lek-lek'an* (menahan tidur semalaman) untuk menemani orang tua yang baru melahirkan. Pada saat inilah biasanya diisi dengan berjudi kartu dengan alasan supaya mereka tahan tidak tidur.

42 *Selapanan* adalah upacara slametan ketika bayi menginjak usia 35 hari. Pada usia ini rambut bayi dicukur habis, baik oleh dukun bayi maupun oleh orang tuanya sendiri. Pencukuran ini juga terkait dengan kepercayaan bahwa segala yang berasal dari dalam perut yang dibawa bayi lahir ke dunia harus berganti, termasuk rambut yang telah tumbuh sejak bayi di kandungan.

43 *Telung lapanan* adalah upacara *kenduri* ketika bayi menginjak usia 3 *lapan* (satu lapan = 35 hari, 3 lapan = 105 hari). Upacara ini adalah siklus ketiga dalam numerologi masyarakat Jawa. Satu siklus adalah 35 hari. *Pitung lapanan* adalah upacara ketika bayi menginjak usia 7 *lapan* (245 hari). Pada usia ini bayi mulai dikenalkan dengan tanah, sehingga dibarengi dengan upacara turun tanah *(tedhak siten)*.

44 *Sunatan/tetakan* adalah ritual untuk menandai kedewasaan, yang bagi anak perempuan dinamai *tetesan*. Tradisi sunat diduga berasal dari praktik animisme-dinamisme di kalangan masyarakat Jawa. Indikasi mengenai hal ini dapat dicermati dalam cerita mitologi Jawa yang menggambarkan sunat sebagai ritual yang menyimbolkan pembebasan diri dari Bathara Kala, dewa pemangsa manusia. Bagi masyarakat Jawa, sunat yang dilakukan dengan cara memotong penutup alat kelamin laki-laki, dimaknai sebagai sarana menghilangkan *sukerto*.

45 Keberadaan Motivasi beragama tidak bisa dilepaskan dari motif teogenetis yakni motif yang berasal dari interaksi antara manusia dengan Tuhannya seperti yang terwujud dalam ibadah dan norma-norma agamanya. Realisasi dari motif teogenetis adalah keinginan untuk mengabdi kepada Tuhan Yang Maha Esa, keinginan untuk merealisasikan norma-norma agama menurut petunjuk Kitab Suci dan lain-lain. Motivasi beragama sendiri adalah naluri manusia untuk selalu dekat, kembali, dan meminta pertolongan kepada kekuatan Yang Maha Besar. Hal ini sejalan dengan fenomena yang terjadi di masyarakat itu sendiri. Hal ini mengindikasikan bahwa masyarakat mempercayai adanya sesuatu kekuatan Yang Maha Besar yang berada di luar kekuatan manusia itu sendiri. Mengurai tentang motivasi beragama, ritual *buka luwur* ini sejalan dengan konsep beragama dari Freud, yang menyatakan bahwa manusia beragama karena untuk menjaga kesusilaan serta tata tertib masyarakat. Menurut Freud, untuk menjaga atau menjamin berlangsungnya ketertiban dalam hidup menyangkut moral dan sosial, agama dapat dijadikan

jembatan untuk bagaimana menciptakan ketertiban itu. Keberadaan agama bukan hanya ditujukan untuk kegiatan religius semata, melainkan juga kepada hal-hal yang bersifat sosial dan moral.

46 Motivasi ini menjadi faktor penting untuk menganalisa mengapa masyarakat Yogyakarta melakukan ritual ruwatan. Mencermati apa yang dilakukan masyarakat Yogyakarta saat melakukan ritual *slametan,* termasuk ruwatan, tentu dilandasi dari motif yang sama. Hal ini selaras dengan apa yang disampaikan oleh Gerungan yaitu dorongan atau motif bersama itu menjadi pengikat dan sebab utama terbentuknya kelompok sosial. Tanpa adanya motif yang sama antara sejumlah individu itu akan sukar terbentuk kelompok sosial yang khas. Lihat. Gerungan. *Psikologi Sosial*. (Bandung: PT Eresco, 1987).

47 Hampir 80 persen memaknai ruwatan sebagai media untuk membuang sial dan keselamatan. Wawancara dengan Ghufran, salah satu orang yang diruwat di Muslich, November 2007.

48 Wawancara dengan Asisten Saiful M. Maghsri peruwat bioenergi tanggal 17 Desember 2007.

49 Wawancara dengan Ngaliman, peserta ruwatan di pantai Samas Yogyakarta, tanggal 24 Desember 2007.

50 Wawancara dengan jamaah yang diruwat di Bantul November 2007.

51 Peneliti mengadakan dialog dengan IMM, FPI, HTI, dan PKS di beberapa masjid di Yogyakarta. Dalam dialog tersebut, peneliti pertama-tama memberikan keterangan tentang ruwatan dan perkembangannya sampai saat ini, karena banyak dari mereka tidak mengetahui secara detail tentang ruwatan, sebab-sebab, dan pelaksanaannya.

52 Kesimpulan wawancara penulis dengan Tokoh NU, Ustadz/Kiai peruwat, dan santri-santri beberapa Pondok Pesantren di Yogya.
53 Pendapat beberapa akademisi yang peneliti temui.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Djamil, dkk, *Islam dan Kebudayaan Jawa,* Editor H.M. Darori Amin, MA, (Yogyakarta: Gama Media, 2000).

Clifford Geertz, *The Religion of Java,* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1976).

Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno-Indonesia,* (Ende Flores: Nusa Indah, 1978).

"DPR Desak Pemerintah Larang Pesta Tahun Baru" *Republika*, Kamis, 30 Desember 2004

"Malam ini, Relakan Diri Anda untuk Diruwat", *Meteor Jogja, Harian Kriminalitas dan Metafisika,* 9 Februari 2006

"Untag Gelar Budaya Ruwatan", *Kompas,* 17 April 2003.

A. Hasjmi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia, Kumpulan Prasaran pada Seminar di Aceh,* Cetakan Kedua, (Bandung: PT. Al Ma'arif, 1989).

Abdul Djamil, 2000, "Islam Lokal," dalam http://www.suaramerdeka.com.

Abdurrahman Wahid, 2001, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara.

Achmad Chodjim. *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. (Yogyakarta : Serambi, 2004).

Agus Sunyoto, *Suluk Abdul Jalil: Perjalanan Ruhani Syaikh Siti Jenar,* (Yogyakarta : LKiS, 2003)

Agus Sunyoto, *Sunan Ampel Raja Surabaya, Dinamika Perjuangan Dakwah Islam di Jawa Abad XIV – XV M,* (Surabaya : Diantama berkerja sama dengan Lembaga Pengkajian Bahasa Arab Masjid Agung Sunan Ampel, 2004).

Ahmad Irfandi, "Tradisi Ruwatan Santri di Bedingin, Kelurahan Tirtomoyo, Kecamatan Tirtomoyo,

Kabupaten Wonogiri", *Skripsi,* (Yogyakarta: Jurusan Perbandingan Agama Fakultas Ushuludin IAIN Sunan Kalijaga, 2004).

Amsal Bahtiar, *Filsafat Agama I,* Jakarta: Logis Wacana Ilmu, 1997

Anhar Gonggong (peny.), *Sejarah Kebudayaan Jawa,* (Jakarta : Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Direktorat Jenderal Kebudayaan, Direktorat Sejarah dan Nilai Tradisional, Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Sejarah Nasional, 1993).

Azyumardi Azra dan Irwan Abdullah "Islam dan Akomodasi Kultural", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar baru Van Hoeve, 2002).

Badri Yatim, "Dari Mekah ke Madinah", dalam Taufik Abdullah, 2002, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar baru Van Hoeve.

Budiono Heru Satoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa,* Yogyakarta: PT. Hanindita, 1997.

C.A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*, Jakarta: Yayasan Obor, 2002.

D. Hendropuspito, OC, *Sosiologi Agama,* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.

Djoko Suryo, "Tradisi Santri dalam HIstoriografi Jawa", *Makalah,* disampaikan pada Seminar "Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa, 31 Nopember 2000.

Dradjat Suhardja, *Mengaji Ilmu Lingkungan Kraton,* (Yogyakarta : Safiria Insania Press, 2004).

Ensiklopedia Indonesia, N-Z Bandung's Graven Hage, W. Van Hoeve, t.th

Gerungan. *Psikologi Sosial*. (Bandung : PT Eresco, 1987).

H.J. Benda, *The Crescent and the Rising Sun, Indonesian Islam under the Japanese Occupation, 1942 – 1945*

(Leiden: KITLV, 1983)
Hamka dan Muhammad Said, "Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia", *Makalah Seminar,* Medan, 1963.
Hasan Shadily, *Sosiologi untuk Masyarakat Indonesia,* Jakarta: PT. Pembangunan, 1963.
Hasyim Amir, *Nilai-Nilai Etis dalam Wayang,* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1994)
Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldun*, Beirut: Dar al-Fikr,1989.
Ibnul Qoyyim Al Jauziyah, *Athiflu Wa Ahkamuhu*, (Beirut : Dar al-Fikr, tt).
Inajati Adrisijanti Romli , "Islam dan Kebudayaan Jawa", dalam *Cinandi*, (Yogyakarta: Panitia Lustrum VII Jurusan Arkeologi UGM, 1997).
Inajati Adrisijanti Romli, "Makam-Makam Kesultanan dan Para Wali Penyebar Islam di Pulau Jawa", dalam *Aspek-Aspek Arkeologi Indonesia*, no. 12, (Jakarta: Pusat Penelitian Arkeologi Nasiona, 1991).
Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa,* (Jakarta : Balai Pustaka, 1984)
Kuntowijoyo, *Paradigma Islam : Interpretasi untuk Aksi,* (Bandung : Mizan, 1991).
M. Imaduddin dkk, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 14 Tahun 2003
Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, Bandung: Mizan, 2001.
Mardiwarsito, *Kamus Jawa Kuno-Indonesia,* Ende Flores: Nusa Indah, 1978.
Muhammad Imarah, *Al Islam wa al 'Urubah,* Kahirah: Al Haihal Al Mashriyyah Al 'Ammah Lil Kitab, 1996.
Muhammad Roy, *Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles: Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh*, Yogyakarta:

Safirian Insania Press, 2004.
Muslich KS, *Pandaming Kalbu dalam Islam dan Pesan Moral Budaya Jawa* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2007).
Purwadi, *Filsafat Jawa*. (Yogyakarta : Media Abadi, 2005).
Purwadi, *Sunan Kalijaga, Sintesis Ajaran Walisanga dan Syaikh Siti Jenar,* (Yogyakarta: Persada, 2003).
Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal,* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2005)
R. Harmanto Bratasiswara, "Sukerto", *Bauwarna, Adat Tata Cara Jawa,* Jakarta: Yayasan Suryasumirat, 2000.
R. Harmanto Bratasiswara, *Bauwarna; Adat Tata Cara Jawa,* (Jakarta: Yayasan Suryasumirat, 2000).
Simuh, "Interaksi Islam dan Budaya Jawa", dalam Anasom [Ed.], *Merumuskan Kembali Interelasi Islam – Jawa,* (Yogyakarta : Gama Media, 2004).
Simuh, "Interaksi Islam dan Budaya Jawa", dalam Anasom [Ed.], *Merumuskan Kembali Interelasi Islam – Jawa,* (Yogyakarta : Gama Media, 2004), hlm. 21 – 22.
Simuh, "Interaksi Islam dan Budaya Jawa", dalam Anasom [ed.], *Merumuskan Kembali Interrelasi*
Simuh, "Islam dan Budaya Jawa", *Makalah,* disampaikan pada "Seminar Pengaruh Islam Terhadap Budaya Jawa, 31 Nopember 2000.
Solichin Salam, *Kudus Purbakala dan Perjuangan Islam,* (Surabaya : Cahaya, 1977).
Tim Penulis Sena Wangi, *Ensiklopedi Wayang Indonesia,* (Jakarta: Senawangi, 1999)
Uka Tjandrasasmita, "Kedatangan dan Penyebaran Islam", dalam Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: PT. Ichtiar baru Van Hoeve, 2002).
Ulil Abshar-Abdalla, 'Menimbang Islam Pribumi," dalam *Tashwirul Afkar* Edisi No. 14 Tahun 2003

Wawancara 16 November 2007
Wawancara 17 Desember 2007
Wawancara 19 Desember 2007
Wawancara 23 Oktober 2007.
Wawancara 25 November 2007
Wawancara 3 Desember 2007.
Wawancara 3 Desember 2007.
Wawancara 3 Desember 2007.
Wawancara 3 Desember 2007.
Wawancara 9 Desember 2007 .
Wawancara dengan Asisten Saiful M. Maghsri peruwat bioenergi tanggal 17 Desember 2007.
Wawancara dengan Asisten Saiful M. Maghsri tanggal 20 November 2007.
Wawancara dengan Asnuri tanggal 13 Oktober 2007.
Wawancara dengan Dalang dan pengamatan tanggal 1 Oktober 2007
Wawancara dengan Ghufran, salah satu orang yang diruwat di Muslick, November 2007.
Wawancara dengan jamaah yang diruwat di Bantul November 2007.
Wawancara dengan KH Asnuri tanggal 15 Oktober 2007.
Wawancara dengan KH Muslich, Peruwat, tanggal 15 November 2007.
Wawancara dengan Muslich tanggal 29 November 2007.
Wawancara dengan Muslich, tanggal 30 November 2007.
Wawancara dengan Ngaliman, peserta ruwatan di pantai Samas Yogyakarta, tanggal 24 Desember 2007.
Wawancara dengan orang yang diruwat 16 Desember 2007
Wawancara dengan Peruwat, KH Muslich tanggal 20 November 2007
Wawancara dengan Peruwat, KH Muslich tanggal 20 November 2007

Wawancara dengan Peruwat, KH Muslich tanggal 20 November 2007
Wawancara dengan Puradi 29 November 2007.
Wawancara Desember 2007
Wawancara tanggal 10 Desember 2007
Wawancara tanggal 15 November 2007
Wawancara tanggal 15 November 2007
Wawancara tanggal 21 November.
Wawancara tanggal 29 November 2007.
Wawancara tanggal 3 Desember 2007.
Wawancara tanggal 3 Oktober 2007.
Wawancara, 19 November 2007.
Wawancara, 2 Desember 2007.
Wawanvara dengan Dalang Purwadi tanggal 25 Oktober 2007
Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar Metode Teknis,* edisi 7 Bandung : Tarsito, 1991
Yusuf al Qaradhawi, *Madkhal Li Al Dirasah al Islamiyyah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
Zakiyudin Baidlowi, "Dakwah Kultural Muhammadiyah" dalam Majalah *Shabran*. (Surakarta : Pondok Muhammadiyah Hajjah Nuriyah Shabran, Mei).
Zetmulder, *Kalangwan,* (Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983), *Old Javanese English Dictionary,* (Shamanisme-Gravenhage-Martinus Nijhoff, 1982).
Zoetmulder, *Kalangwan,* Jakarta: Penerbit Djambatan, 1983

ZIARAH MAKAM PANGERAN SAMUDRA GUNUNG KEMUKUS DAN MITOS RITUAL HUBUNGAN SEKS

A. Latar Belakang Masalah

Banyak sekali cerita di Jawa yang menggambarkan bahwa pemenuhan harapan orang Kejawen tidak cukup hanya dengan bekerja dan bersembahyang. Ada upaya lain yang harus mereka lakukan. Upaya tersebut adalah ritual, yang dilaksanakan masyarakat sesuai dengan kepercayaan mereka terhadap berbagai mitos yang berkembang. Dengan mengadakan upacara-upacara tertentu, orang Jawa tradisionil atau Kejawen memunuhi kebutuhan spiritualnya. Bisa dikatakan bahwa orang tradisionil Jawa tidak dapat memisahkan mitos dari kehidupan mereka, baik mitos yang diciptakan masyarakat pribumi maupun mitos yang dibawa ke Jawa oleh pengaruh peradaban India masa lalu.[1]

Salah satu mitos ritual yang sampai sekarang masih banyak dipercaya masyarakat Jawa adalah mitos tentang Pangeran Samudra. Mitos-mitos seputar Pangeran Samudra yang dimakamkan di Gunung Kemukus Kabupaten Sragen merupakan cerita rakyat yang menarik, berkembang dan masih hidup hingga saat ini. Salah satu mitos yang dipercaya oleh masyarakat adalah syarat terkabulnya permintaan (hajat) yaitu dengan melakukan

"hubungan seksual ngalap berkah" di sekitar makam Pangeran Samudra bukan dengan pasangan sahnya (selingkuh) selama tujuh kali.[2]

Asal muasal syarat perselingkuhan ini didasarkan pada mitos cerita "perselingkuhan" Pangeran Samudra dengan ibu tirinya Raden Ayu Ontrowulan. Dikisahkan bahwa Pangeran Samudra adalah seorang Pangeran yang kasmaran dan jatuh cinta pada ibu tirinyanya sendiri, yaitu Raden Ayu Ontrowulan. Hubungan cinta antara anak dan ibu ini terus berlanjut sampai kemudian terbongkar oleh ayah Pangeran Samudra, yaitu Prabu Brawijaya V hingga membuatnya murka. Pangeran Samudra kemudian diusir dari istana dan melanglang buana ke berbagai daerah yang akhirnya sampai di suatu desa yang bernama Kemukus. Tak lama kemudian, sang ibunda menyusulnya ke Gunung Kemukus untuk melepaskan kerinduan. Setelah lama tidak bertemu, timbullah hasrat untuk melakukan hubungan intim. Namun sial, belum sempat ibu dan anak ini melakukan hubungan intim, penduduk sekitar memergoki mereka berdua dan merajamnya secara beramai-ramai. Sebelum menghembuskan nafas yang terakhir, Pangeran Samudra sempat berpesan bahwa barang siapa yang dapat melanjutkan hubungan suami-istri yang sempat tidak terlaksana itu, maka akan terkabul semua permintaannya.[3] Keduanya kemudian dikuburkan dalam satu liang lahat di gunung itu juga.[4]

Mitos ini kemudian berkembang dan dilakukan masyarakat hingga saat ini. Banyak peziarah datang dari berbagai tempat dengan tujuan (hajat) masing-masing khususnya kekayaan, berziarah di makam Pangeran Samudra dan melakukan hubungan seksual "ngalap berkah" dengan teman selingkuhnya yang sengaja dibawa atau mencari pasangan selingkuh di sekitar makam.

Ada beberapa hal yang menarik dalam praktik "hubungan seksual ngalap berkah ini," yaitu *pertama*, banyak orang yang mempercayai mitos hubungan seksual sebagai sarana dikabulkannya keinginan, sehingga semakin lama, semakin banyak orang yang datang berziarah minta dikabulkannya hajat, khususnya permasalahan ekonomi. *Kedua*, mitos hubungan seksual di sekitar makam Pangeran Samudra yang dilakukan selama tujuh kali berturut-turut, mensyaratkan "perselingkuhan" dengan satu orang saja. Jadi bukan berganti-ganti pasangan dalam tujuh kali berhubungan seksual. *Ketiga*, menurut beberapa peziarah yang telah melakukan tujuh kali hubungan seksual, ekonominya semakin meningkat, usahanya semakin maju dan banyak pelanggannya.[5] Bahkan dalam beberapa kasus peziarah, belum genap tujuh kali melakukan "perselingkuhan," keuangan (ekonomi) keluarga peziarah tersebut mengalami peningkatan.[6]

Fenomena mitos "hubungan seksual ngalap berkah" ini menarik untuk diteliti lebih jauh, karena ternyata mempunyai korelasi dengan perekonomian peziarah yang melakukan hubungan seksual. Setelah melakukan "hubungan seksual ngalap berkah" dengan syarat-syarat tertentu tersebut, ekonominya membaik dan semakin bagus. Penelitian ini mencoba menjelaskan korelasi tersebut secara semiotis-antropologis.

B. Mitos-Mitos Seks Masyarakat Jawa dan Perannya dalam Mempengaruhi Spirit

Kehidupan

Berhubungan seksual dengan bukan pasangannya pasca ziarah di makam Pangeran Samudra sudah menjadi ritual wajib para peziarah. Ritual "penyimpangan" seksual ini menjadi unik karena dibungkus dengan spiritualitas.

Menurut mitos yang berkembang dan diyakini oleh peziarah bahwa berhubungan seksual dengan selingkuhan ini menjadi syarat dikabulkannya suatu permohonan. Fenomena mitos dan seks dalam literatur Jawa, ternyata tidak hanya terjadi sekarang di makam Pangeran Samudra saja, tetapi pada masa dahulu telah berkembang dan terjadi dalam kehidupan masyarakat. Boleh jadi, apa yang terjadi saat ini di gunung Kemukus merupakan "warisan" budaya leluhur yang terulang dengan pelaku dan tempat berbeda.[7]

Setiap manusia dewasa yang 'normal,' tentunya pernah atau setidaknya ingin mengadakan hubungan seks dengan lawan jenisnya. Hal tersebut menurut Malinowski disebabkan manusia sebagai makhluk hidup dilahirkan dengan membawa *basic drives* (dorongan-dorongan dasar), salah satunya adalah dorongan dasar untuk melanjutkan keturunan. Dorongan dasar ini kemudian menimbulkan *basic needs* (kebutuhan-kebutuhan dasar) yang masing-masing ada respons kebudayaannya. Dapat dikatakan bahwa dalam kehidupan manusia, daya-daya kekuatan alam seperti berhubungan seks itu diberi bentuk yang bersifat kultural, sehingga dorongan-dorongan alamiah dalam bentuk perilaku seksual itu bukan hanya pemenuhan kebutuhan biologis saja, melainkan 'dikemas' kembali, diberi makna tertentu dan menjadi lebih ekspresif serta mempunyai nilai simbolik. Perilaku seksual diatur secara sosial dengan seperangkat nilai-nilai, norma-norma, aturan-aturan yang berlaku dalam masyarakatnya. Melalui mitos-mitos, daya-daya kekuatan alam (kesuburan) dan nilai-nilai tersebut dikaitkan dengan daya-daya supra-natural beserta ritus keagamaannya sehingga seksualitas menjadi bagian dari proses ritual itu sendiri.

Suatu mitos, seperti yang dikemukakan oleh van

Peursen, memberikan arah kepada kelakuan manusia, dan melalui mitos itu pula manusia dapat berpartisipasi serta menanggapi kekuatan-kekuatan alam. Mitos membantu manusia agar dapat menghayati daya-daya itu sebagai suatu kekuatan yang mempengaruhi dan menguasai alam serta kehidupan manusia. Selain itu mitos memberi jaminan atau rasa aman bagi masa kini, dalam arti bahwa simbol-simbol mitologis membuka kesempatan guna menyambung nyawa dan menjamin kesuburan, dan rasa aman itulah yang mungkin dicari oleh para peziarah yang datang untuk mengikuti ritual di Gunung Kemukus.[8]

Pada umumnya hubungan seksual sering diasosiasikan dengan pemuasan dorongan biologis yang mendatangkan rasa nikmat dan kesenangan. Di lain pihak, seksualitas dihubungkan pula dengan daya hidup, yaitu pentransformasian energi dalam suatu kegiatan seksual-genital. Selain itu seksualitas sering pula dihubungkan dengan kegiatan-kegiatan yang diberi bentuk 'kultural' dengan seperangkat nilai-nilai yang melatarbelakanginya dalam suatu interaksi sosial, sehingga hubungan seksualitas dapat merefleksikan nilai-nilai atau norma-norma yang berlaku dalam suatu masyarakat. Walaupun demikian, konsepsi seksualitas dalam suatu masyarakat mungkin tidak akan sama dengan masyarakat lainnya. Hal tersebut menurut Weeks (1981) dibentuk oleh sistem kekeluargaan, perubahan sosial dan ekonomi, perubahan aturan-aturan sosial, politik, dan gerakan perlawanan. Singkatnya, setiap masyarakat dengan nilai-nilai budayanya, masing-masing mempunyai konsepsi dan konfigurasinya sendiri tentang seksualitas.

Sejarah kehidupan manusia telah menunjukkan bahwa seksualitas bukan hanya sekedar pemenuhan kepuasan biologis saja, tapi merupakan hasil bentukan

suatu budaya tertentu dalam kehidupan sosial manusia yang akan mempengaruhi pula alam pemikirannya. Van Peursen mengemukakan bahwa dalam alam pemikiran mitologis dorongan seksual merupakan suatu peristiwa kosmis yang biasa saja, dalam alam pemikiran ontologis segala sesuatu yang berhubungan dengan seksualitas harus ditutupi, sedangkan dalam alam pemikiran fungsional seksualitas dianggap sebagai suatu hal yang bebas, dalam arti lebih terbuka dan ada kalanya artistik, bahkan menjadi bahan konsumsi.

Di Indonesia, khususnya di Jawa, banyak peninggalan kebudayaan Hindu mengungkapkan pemujaan pada simbol-simbol seksual seperti lingga dan yoni yang merupakan simbol kesuburan.[9] Menurut konsepsi tradisional Jawa, seksualitas merupakan bagian dari keperkasaan dan kekuasaan, sehingga ada anggapan bahwa hubungan seksual dan alat kelamin merupakan simbol pusaka yang dikeramatkan. Misalnya dalam kisah-kisah kuno banyak diceritakan hubungan seksual antara raja atau calon raja dengan seorang perempuan yang terjadi tanpa formalitas namun tidak ada yang berkeberatan terhadap hal itu. Di Kraton Solo dan Candi Sukuh, ada pahatan alat kelamin laki-laki dan alat kelamin perempuan yang keduanya dianggap sebagai pusaka dan mempunyai kekuatan magis. Demikian pula seorang raja yang memiliki potensi seksual yang besar, maka dipercaya kerajaannya akan menjadi makmur. Makin banyak anak keturunan raja itu, semakin makmur pula rakyatnya. Walaupun kebenarannya perlu disangsikan, namun anggapan tersebut nampaknya masih berlangsung.

Dalam banyak kepercayaan dan ajaran kebatinan, peristiwa bersatunya daya hidup yang bersifat jantan dan betina atau kegiatan seksual ini merupakan sesuatu yang

sakral, karenanya tidak boleh dilakukan sembarangan. Perbuatan ritual wajib dilakukan baik sebelum, sedang, maupun setelah melakukan kegiatan itu karena kegiatan seksual merupakan tugas suci dari Yang Maha Kuasa untuk melanjutkan keturunan. Tujuan utamanya agar mendapat kebahagiaan dan keturunan yang sesuai dengan kehendak lingkungan sosial-religiusnya, sehingga berbagai nilai, norma, dan aturan yang berlaku dalam budayanya akan melatarbelakangi kegiatan tersebut.[10]

Menurut kitab-kitab Jawa klasik, dalam hubungan seksual itu, unsur laki-laki adalah upaya atau alat untuk mencapai kebenaran yang agung, sedangkan unsur wanita merupakan prajna atau kemahiran yang membebaskan. Dipahami bahwa persenggamaan adalah darma suami terhadap istri, atau merupakan kewajiban suami terhadap istrinya. Asmaragama ini ditunjukkan kepada suami-istri atau sebuah pasangan tetap. Latihan untuk memahami teori seksual ini diperlukan kesungguhan, keajegan, ketenangan batin, dan sakralitas karena seks merupakan ritual sakral yang hanya boleh dilakukan oleh mereka yang telah mengikatkan diri dengan janji suci perkawinan.[11]

Namun demikian, penyimpangan-penyimpangan seksual masyarakat Jawa pada masa lalu juga banyak terjadi. Menurut Ahmad Tohari, dalam bukunya *Ronggeng Dukuh Paruk*, paling tidak ada tujuh macam penyimpangan seks masyarakat Jawa pada masa lalu: yaitu *Pertama*, *Free sex,* merupakan sesuatu yang dalam kondisi tertentu dianggap wajar oleh sebagian masyarakat Jawa, meskipun hanya ditujukan pada perempuan tertentu. *Kedua*, Keperawanan bagi perempuan tertentu merupakan hal suci yang hanya bisa dipersembahkan pada suami, tetapi bagi orang tertentu seperti ronggeng atau semacamnya keperawanan menjadi alat mewisuda

status atau profesi sebagai ronggeng, artis, atau bintang film. *Ketiga*, Keperawanan karena tidak dimaknai sebagai sesuatu yang sakral dan hanya boleh diberikan kepada suami yang sah, maka sebagian masyarakat karena dasar cinta kepada kekasihnya secara sadar melakukan pemberian "hadiah keperawanan" kepada orang yang dicintainya dengan pertimbangan daripada direnggut oleh orang yang tidak diharapkannya. *Keempat*, Dalam tradisi tertentu, meskipun secara sembunyi-sembunyi, hubungan seks bisa dilakukan secara bebas oleh seseorang dengan tetangganya atau kawannya, dan jika hal ini diketahui oleh istrinya atau suaminya dianggap sebagai kewajaran dan tidak menimbulkan pertengkaran antar suami atau istri. *Kelima*, Hubungan seks dengan orang lain bahkan ada yang dijadikan sebagai alternatif penyelesaian problem kemandulan suami karena istri tidak kunjung hamil. *Keenam*, Hubungan seks juga ada yang digunakan untuk pendidikan dalam rangka persiapan rumah tangga agar si lelaki mampu menjadi suami secara utuh dalam melaksanakan tugas kesehariannya, baik di atas ranjang maupun pekerjaan (seperti pertanian). *Ketujuh*, Hubungan seks ditolerir dengan orang lain yang menyediakan untuk itu, seperti ronggeng.[12]

Berkaitan dengan masalah hubungan seksual, menurut Sumiarni mayarakat Jawa tidak terlalu tertarik pada prinsip moral absolut. Suatu hal yang terpenting adalah menjaga keharmonisan dan menghindari konflik.[13] Inilah yang terjadi di gunung Kemukus, yaitu "penyimpangan" dan hilangnya prinsip moral antara pasangan. Bagi sebagian peziarah, ternyata perselingukuhan sudah bukan merupakan sesuatu yang tabu dan haram, karena bagian dari suatu "ritual suci" di Gunung Kemukus. Artinya, bagi sebagian masyarakat di sekitar gunung Kemukus, ritual

adalah hal yang terpenting meskipun harus melakukan sesuatu yang "kurang sesuai" dengan nilai moralitas. Hal ini sesuai dengan filosofi sebagian orang Jawa zaman dahulu bahwa nilai moral itu "boleh" tertabrak asalkan keharmonisan dengan alam sekitar terjaga, yaitu dengan cara mengadakan selametan.[14]

C. Prosesi Ngalap Berkah di Makam Pangeran Samudra

Pada malam Jum'at Pon dan Jum'at Kliwon ribuan peziarah memadati Gunung Kemukus, tidak hanya di sekitar makam Pangeran Samudra saja, tetapi menyebar di semua sudut-sudut areal gunung Kemukus. Berdasarkan data tiket masuk yang terjual, maka pada malam Jum'at Pon lebih dari 17 ribu lembar, sedangkan pada malam Jum'at Kliwon lebih dari 10 ribu tiket terjual. Ini belum termasuk penduduk sekitar yang masuk ke areal Gunung Kemukus tidak melalui pintu utama, sehingga tidak memerlukan tiket masuk. Menurut Juru Kunci Pangeran Samudra, keramaian peziarah semakin meningkat menjelang tengah malam. Peziarah yang sampai di Gunung Kemukus siang atau sore hari, biasanya peziarah dari jauh, seperti Jawa Barat, Jawa Timur, dan Lampung, sedangkan peziarah yang berasal dari kota-kota sekitar di Jawa Tengah, mereka sampai di gunung Kemukus sekitar setelah pukul 9 malam.[15]

Tujuan orang datang ke Gunung Kemukus umumnya hendak berziarah ke makam Pangeran Samudra untuk mengikuti ritual ngalab berkah. Bisa dikatakan daya pikat 'utama' ritual di Gunung Kemukus ialah kegiatan ritual yang sering dikaitkan dengan adanya hubungan 'seks bebas' yang dilakukan sebagian pengunjung di sekitar makam Pangeran Samudra. Hubungan seks tersebut

dipercaya sebagai suatu keharusan jika niat mereka ingin terkabul. Kepercayaan itu sendiri didasari oleh adanya mitos yang hidup di dalam masyarakat sekitar Gunung Kemukus tentang tuah dari kekeramatan makam Pangeran Samudra. Hubungan seksual itu rupanya berkaitan erat dengan sikap masyarakat setempat yang tidak begitu peduli terhadap hal tersebut. Pada setiap malam Jum'at Pon dan Jum'at Kliwon, suasana di sekitar makam Pangeran Samudra sangat ramai didatangi pengunjung dari berbagai jenis kelamin, kalangan, profesi, tua, muda, dan dengan latar belakang status sosial dan budaya serta tempat tinggal. Mereka bercampur-baur sehingga sulit pula sebenarnya bila hendak membedakan pengunjung mana yang benar-benar akan berziarah dengan pengunjung yang mempunyai 'maksud lain.'

Para pengunjung yang hendak bermalam, untuk melepaskan lelah atau hendak 'berasyik-masyuk,' dapat menginap di rumah-rumah penduduk di sekitar makam. Penduduk setempat menyediakan beberapa kamar sederhana di rumahnya dengan tarif relatif murah. Demikian pula bila hendak makan dan minum, para pengunjung dapat membelinya di warung-warung yang banyak dijumpai di sekitar makam tersebut. Bagi para pengunjung yang datang sendirian atau tidak berpasangan, mereka dapat mencari 'teman tidur' yang banyak menanti dengan 'penuh hasrat' atau menawarkan dirinya untuk menemani.

Adapun pusat ritualnya sendiri adalah di sekitar makam Pangeran Samudra yang terletak dalam suatu bangunan di puncak bukit Gunung Kemukus. Secara keseluruhan, makam Pangeran Samudra terbagi dalam lima bagian yang mempunyai nilai kesakralan tersendiri, yaitu bagian teras luar, bagian dalam, bagian dalam

berteras, bagian ruangan berdinding kayu, dan bagian dalam yang terdapat makam Pangeran Samudra yang sekelilingnya ditutupi atau disekat kelambu. Di sebelah utara ruangan makam tersebut terdapat pula bangunan yang digunakan untuk tempat beristirahat para peziarah.

Di kaki bukit sebelah timur makam, terdapat sendang Ontrowulan yang merupakan sumber air yang dipakai para peziarah untuk membersihkan diri. Sendang ini merupakan tempat kesayangan R.A. Ontrowulan dan dianggap keramat pula sehingga menjadi salah satu syarat penting untuk memperoleh berkah. Oleh penduduk setempat sendang ini digunakan pula untuk keperluan sehari-hari karena selalu berair sekalipun pada musim kemarau. Hal itu dianggap penduduk dan peziarah sebagai kesaktian dari R.A. Ontrowulan yang dipercaya bahwa arwahnya tetap berada di sendang tersebut.

Ritual ngalab berkah adalah serangkaian upacara yang harus dilakukan para peziarah beserta pasangannya masing-masing. Hal itu dilakukan dengan harapan agar keinginan mereka dikabulkan. Selain itu mereka harus membawa pula persyaratan lain untuk melengkapinya. Adapun syarat dan urutan ritual ngalab berkah itu sebagai berikut:

Pertama, Para peziarah harus membawa bunga untuk nyekar yang terdiri dari bunga mawar merah, mawar putih dan bunga kantil, serta kemenyan. Semua syarat itu bisa dibawa dari luar (rumah), atau dibeli di sekitar Gunung Kemukus. Berdasarkan pengalaman peneliti, di pintu masuk gunung Kemukus, dan di tempat parkir kendaraan, banyak dijumpai ibu-ibu penjual bunga dan dupa. Biasanya yang dijual adalah bunga mawar merah, putih, kemenyan dan bunga kantil satu buah. Para penjual bunga biasanya sudah faham, juru kunci selalu mensyaratkan ketiga

macam bunga dan kemenyan tersebut, oleh karenanya bunga yang mereka jual, harus sesuai dengan kebutuhan ziarah di gunung Kemukus.

Kedua, Mandi, membersihkan badan, berwudlu, atau mencuci muka di sendang Ontrowulan. Sebelum mengunjungi makam, para peziarah harus membersihkan diri dahulu di Sendang Ontrowulan. Menurut keyakinan para peziarah, yang paling bagus dalam proses ritual adalah mandi basah di sendang ontrowulan, tetapi jika tidak memungkinkan, maka minimal mencuci muka di sendang ini, sebagai ritual pembersihan jiwa dan raga sebelum berziarah di makam Pangeran Samudra. Pada saat malam Jum'at Pon peneliti mencoba mendatangi sendang Ontrowulan selepas shalat Mahrib, ternyata banyak peziarah yang antri untuk melakukan ritual mandi, namun dikarenakan tempat mandi di sendang Ontrowulan sangat terbatas, hanya sekitar 2 tempat yang layak, maka para peziarah berjubel dan sebagian besar hanya mencuci muka dan kaki saja, sebagai syarat ritual.

Menurut peneliti, ritual awal di sendang Ontrowulan ini, mirip aktivitas bersuci (*taharah*) dalam Islam. Sebelum seseorang melakukan ibadah, seperti shalat, membaca al-Qur'an, berziarah dan sebagainya diwajibkan dan dianjurkan untuk berwudlu. Ritual di makam Pangeran Samudra diawali dengan bersuci di sendang Ontrowulan, sama halnya seperti sebelum seseorang melakukan ibadah shalat Jum'at misalnya, maka diharuskan berwudlu dahulu dan disunahkan mandi besar. Peneliti pernah mendiskusikan kesamaan ini dengan salah seorang juru kunci makam Pangeran Samudra, yaitu Bapak Wasilan. Menurutnya, memang demikianlah yang seharusnya difahami, karena Pangeran Samudra sebenarnya adalah seorang dai, penyebar agama Islam yang menganjurkan

kebaikan bagi masyarakat, bukan kemungkaran. Menurut pak Wasilan, selama ini masyarakat telah salah kaprah memahami sosok Pangeran Samudra, sehingga, mitos yang muncul pun menjadi negatif.[16]

Ketiga, Pergi ke makam dan menghadap juru kunci. Kemudian segala persyaratan yang dibawa diserahkan kepada juru kunci beserta sejumlah uang yang besarnya tergantung kerelaan peziarah. Selanjutnya juru kunci memberkati segala persyaratan dengan berdoa, dan mempersilahkan peziarah masuk ke ruang makam. Perlu dicatat bahwa sebelum masuk ke makam melalui juru kunci, para peziarah harus menanggalkan alas kaki mereka dan menitipkannya di tempat penitipan yang sudah disediakan.[17]

Keempat, Ziarah di makam Pangeran Samudra dengan membawa bunga yang diberkati, lalu berniat dan berdoa dengan cara masing-masing. Dalam pengamatan peneliti, pada malam Jum'at Pon dan Jum'at Kliwon, peziarah berjubel di dalam makam Pangeran Samudra. Hampir semua peziarah berdoa secara pelan dan sendiri-sendiri, bahkan ada yang diam saja hanya berdoa dalam hati. Jadi proses ziarahnya sangat berbeda dengan ziarah di makam Wali 9 misalnya, yang para peziarahnya membaca tahlil, doa, dan al-Qur'an secara keras dan berjamaah. Di makam Pangeran Samudra, doa hanya dilantunkan sendiri-sendiri.

Sesudah berdoa, peziarah biasanya melakukan nyekar dengan menaburkan bunga di atas nisan dan memperebutkan bunga kantil yang ada di atas makam. Setiap peziarah yang datang pasti menaburkan bunga mawar merah dan putih, disertai bunga kantil. Para peziarah yang sudah datang terlebih dahulu, memperebutkan bunga kantil yang baru saja ditaburkan. Bunga kantil

tersebut selanjutnya dibawa pulang dan disimpan sebagai "jimat." Menurut keyakinan mereka, bunga kantil tersebut akan memberikan berkah dan kekuatan sesuai dengan tujuan dan maksud peziarah datang ke makam Pangeran Samudra. Peneliti sempat berdiskusi dengan salah seorang peziarah yang mempunyai usaha warung makan, menurutnya bunga tersebut ia jadikan jimat dan ditaruh di warung makannya. Menurutnya, selama bunga itu masih ada di warung, maka banyak orang yang merasakan masakannya enak, sehingga ketagihan untuk jajan di warungnya kembali.[18]

Kelima, Melakukan tirakatan dengan cara begadang semalam suntuk di sekitar makam Pangeran Samudra. Biasanya para peziarah begadang di teras makam, bangunan samping makam, halaman, dan di warung-warung yang tersebar di puncak Gunung Kemukus. Tirakatan ini diisi dengan acara ngobrol, berkenalan, bercengkrama, diskusi bisnis dengan orang-orang yang baru dikenal dan juga ritual seks di sekitar makam. Biasanya, di tengah-tengah obrolan, seseorang mendapatkan pasangan yang dirasa "cocok," maka mereka mohon diri dahulu untuk mengadakan hubungan seks di kamar-kamar yang disewakan. Para pemilik kamar menyewakan kamarnya seharga Rp. 20.000 sampai Rp. 30. 000 untuk *short time* dan Rp. 60.000 sampai Rp. 70.000 untuk *long time* semenjak sore hari.

Setelah berhubungan seks selingkuh selesai di dalam kamar, biasanya mereka langsung keluar kamar untuk bergabung dengan teman-temannya lagi, atau ngobrol dengan pasangan selingkuhannya di bawah pohon, bebatuan, dan teras makam. Sejauh ini dalam pengamatan peneliti, hubungan seks hanya dilakukan secara kilat, dan mereka hanya menyewa kamar sekitar 30 menit, setelah

itu, diskusi dan ngobrol dilakukan di luar kamar.[19] Menurut salah seorang peziarah, mereka lebih suka ngobrol di luar kamar, karena kamar yang disewakan, rata-rata kurang memenuhi standar untuk bersantai, yang terpenting bagi mereka adalah ada tempat untuk berhubungan seksual yang "aman" dan tidak dilihat orang banyak sebagai bagian dari ritual.[20]

Berkaitan dengan ritual seks, penduduk setempat di Gunung Kemukus bersikap permisif terhadap hal yang satu ini. Tidak adanya larangan khusus dan gangguan terhadap para peziarah yang mengadakan hubungan seks dengan orang yang bukan pasangan resminya membuktikan hal itu. Terlebih lagi didukung oleh para petugas keamanan yang melindungi para peziarah agar jangan diganggu ketenteramannya.

Hubungan 'seks bebas' yang banyak dilakukan oleh para peziarah berkaitan dengan kepercayaan bahwa apabila hubungan seks itu dilakukan di tempat terbuka, maka niatnya untuk mengikuti ritual ngalab berkah akan cepat terkabul. Menurut penduduk setempat, hubungan seks ini menjadi suatu keharusan, walaupun menurut juru kunci hal itu tidak juga disarankan, tetapi tergantung pada keyakinan dan kemauan dari masing-masing peziarah. Umumnya para peziarah yang dijumpai datang ke Gunung Kemukus mengemukakan bahwa hubungan seks yang dilakukan secara terbuka di dekat makam Pangeran Samudra akan mempercepat perolehan berkah. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Utomo, peziarah dari Surabaya, menurutnya melakukan hubungan seks di sekitar makam, akan lebih mempercepat dikabulkannya hajat, seperti yang pernah ia lakukan puluhan tahun yang lalu, karena pengunjungnya masih belum seramai saat ini. Pada tahun 80-an, menurutnya, makam Pangeran

Samudra, sudah sering dikunjungi orang, namun belum seramai sekarang, sehingga peziarah yang akan melakukan ritual seks, langsung bisa melakukannya di sekitar makam, dengan beralaskan tikar. Hal ini didukung juga dengan masih banyak pohon, semak belukar, kondisi bebatuan besar yang ada di sekitar makam. Namun demikian, kini hal itu agak sulit dilakukan karena banyaknya bangunan didirikan di sekitar makam sebagai penginapan dan warung, dan makin banyaknya pengunjung dari waktu ke waktu. Karenanya hubungan seksual kini banyak dilakukan di penginapan atau rumah-rumah penduduk yang menyewakan kamar-kamarnya.[21]

Para peziarah berpendapat bahwa hubungan seks itu harus dilakukan sebanyak tujuh kali berturut-turut secara terus menerus tanpa terputus dengan pasangan tetap yang bukan pasangan resminya. Apabila tidak demikian halnya maka ritual ngalab berkah harus dimulai lagi dengan pasangan yang baru, demikian seterusnya sampai keinginannya terkabul. Sering berganti pasangan dan memulainya dengan yang baru akan menghambat atau mengurangi perolehan berkah.

Pasangan peziarah yang melakukan hubungan seks di tempat terbuka, biasanya mereka melakukannya di balik pohon-pohon besar, di pinggir Waduk Kedung Ombo di balik kegelapan malam. Mereka membawa atau menyewa tikar sebagai alas, menggunakan sarung sebagai selimut penahan dingin sekaligus menutupi tubuh mereka ketika berhubungan seks. Uniknya mereka tetap mengenakan pakaian bagian atas. Mungkin untuk menimbulkan kesan bahwa mereka hanya duduk-duduk mengobrol saja.

Keenam, Jika peziarah telah terkabulkan hajatnya, maka mereka mengadakan syukuran atau selametan. Para peziarah yang hendak mengadakan selametan, sebelumnya

harus memberitahukan terlebih dahulu niatnya itu kepada juru kunci. Kemudian juru kunci akan menentukan kapan selametan itu dapat dilaksanakan. Kepada setiap peziarah yang berniat mengikuti acara itu diminta biaya yang besarnya disesuaikan dengan kebutuhan. Pada saatnya tiba, mereka duduk bersila mengelilingi hidangan, berdoa bersama yang dipimpin juru kunci beserta pembantunya, dan acara ditutup dengan nyekar ke makam Pangeran Samudra. Adapun alasan mengadakan selametan ini, walaupun bukan yang utama, ialah sebagai syarat memperoleh berkah.

Selain itu sebagai pernyataan terima kasih atas terkabulnya suatu permohonan adakalanya bagi peziarah yang telah dikabulkan permohonannya mengungkapkan rasa terima kasihnya itu dengan memenuhi kaul mengadakan pertunjukan wayang kulit. Seperti halnya selametan, pertunjukan wayang kulit dilakukan untuk melengkapi ritual peziarahan agar lebih sempurna. Akan tetapi, agak disayangkan pertunjukan ini dilakukan hanya sekedar formalitas saja untuk memperoleh berkah, dan tidak berhubungan dengan makna sosial-religius dari pertunjukan wayang itu sendiri.

Berdasarkan keterangan yang peneliti dapatkan dari Yati, seorang mucikari sekaligus pemilik penginapan di utara makam Pangeran Samudra, peziarah yang telah berhasil hajatnya dan mendapatkan rizki yang lumayan banyak, maka syukurannya dengan mengadakan pertunjukan wayang semalam suntuk. Jika hajatnya terkabul, namun hasilnya tidak terlalu banyak, maka yang penting mengadakan syukuran makan di teras makam Pangeran Samudra dengan disakasikan juru kunci makam. Lebih jauh, menurut Yati, orang yang paling sering melakukan syukuran dengan mengadakan pertunjukan

wayang adalah peziarah dari Jawa Barat, Lampung, Jawa Tengah, dan Jawa Timur.[22]

Beberapa hal seperti tersebut di atas adalah pakem tata cara seseorang berziarah dan melakukan ritual di makam Pangeran Samudra. Namun demikian, ada juga peziarah yang melakukan ritual di luar pakem tata cara yang diyakini mayoritas peziarah. Misalnya, peziarah langsung ziarah di makam Pangeran Samudra tanpa melakukan mandi di sendang Ontrowulan, atau peziarah melakukan semua ritual kecuali tirakatan, atau peziarah tidak melakukan ziarah hanya tirakatan dan berhubungan seks saja.

D. Makna "Hubungan Seks Ngalap Berkah" bagi Para Peziarah

Mitos hubungan seks dengan lawan jenis, diartikan berbeda oleh para peziarah di Gunung Kemukus, *pertama*, Ada peziarah yang menganggap hubungan seks hanyalah mitos belaka yang tidak harus dikerjakan, yang terpenting dalam prosesi ngalap berkah adalah ziarah di makam Pangeran Samudra. Jadi bagi peziarah yang mempunyai keyakinan seperti ini, maka mereka datang ke Gunung Kemukus hanya murni untuk ziarah karena ada hajat tertentu. Harapannya dengan berziarah itu, maka mendapatkan kemudahan dan Tuhan mengabulkan permintaannya. Fungsi dari ziarah ke makam Pangeran Samudra tidak lain hanyalah Pangeran Samudra dianggap sebagai perantara (*wasîlah*) saja, seperti halnya ziarah ke makam Wali Songo dan sebagainya. Mereka memilih datang ke makam Pangeran Samudra karena meyakini bahwa bila ada hajat yang berhubungan dengan bisnis atau keuangan, maka akan mudah dikabulkan jika berziarah di makam Pangeran Samudra.[23] Kelompok peziarah yang

berpendapat seperti ini menurut juru kunci sangat sedikit, hanya diyakini oleh tokoh agamawan, juru kunci, dan orang-orang yang mempunyai dasar agama yang bagus.

Kedua, Peziarah yang meyakini bahwa berhubungan seks merupakan syarat mutlak dan wajib dilakukan oleh peziarah sebagai sarana dikabulkannya permohonan. Jadi para peziarah, setelah mandi di sendang Ontrowulan dan ziarah di makam Pangeran Samudra, mereka melakukan hubungan seks di sekitar makam. Hubungan seks ini merupakan bagian dari ritual yang harus dijalani peziarah, dengan tanpa hubungan seks, maka hajat mereka tidak akan dikabulkan. Keyakinan ini begitu mengakar kuat di benak para peziarah, sehingga berhubungan seks pasca ziarah harus dilakukan. Mereka meyakini bahwa dengan melakukan hubungan seks, berarti "meneruskan" hajat Pangeran Samudra yang tertunda, karena kematian menjemputnya saat dihakimi oleh masyarakat. Dikarenakan peziarah melanjutkan hajat Sang Pangeran, maka dia pun di alam sana membantu hajat peziarah agar dikabulkan oleh Tuhan. Inilah sebab musabab para peziarah tetap melakukan hubungan seks di sekitar makam Pangeran Samudra.

Kelompok peziarah yang meyakini seks sebagai salah satu syarat dikabulkannya doa ini terbagi menjadi dua golongan: *Pertama*, Peziarah yang meyakini bahwa yang terpenting dari ritual adalah berhubungan seks di sekitar makam Pangeran Samudra. Oleh karena itu, bagi peziarah yang mempunyai keyakinan seperti ini, maka rata-rata datang berziarah dengan membawa pasangan sah (istri) masing-masing, sehingga tidak ada perselingkuhan atau perzinaan dalam proses ritual. Seperti yang dilakukan Suinah, pasangan suami-istri dari Boyolali,[24] Kasan dengan istrinya dari Surabaya, dan Suramin bersama istrinya

dari Jawa Barat. Menurut mereka, yang dikehendaki Pangeran Samudra sebenarnya adalah "melanjutkan" hubungan seksnya yang tertunda, sehingga berhubungan seks menjadi bagian dari ritual, bukan selingkuh seperti yang difahami masyarakat luas. Menurut Suramin, dalam sejarahnya, Pangeran Samudra adalah anak Raden Patah, Raja Islam Demak murid para Wali Songo penyebar Islam, sehingga mustahil, Pangeran Samudra yang menurut Suramin adalah seorang penyebar Islam (dai), memerintahkan dan mengharapkan kemaksiatan terjadi di sekitar makamnya.[25] *Kedua*, Peziarah yang meyakini bahwa hubungan seks dengan pasangan bukan sah (selingkuh) merupakan syarat mutlak dalam ritual ziarah dan dilakukan sebanyak tujuh kali setiap malam Jum'at Pon atau Jum'at Kliwon. Keyakinan inilah yang paling banyak berkembang dan tersebar di kalangan masyarakat, sehingga prostitusi, perzinaan, dan perselingkuhan mendapatkan legitimasi di Gunung Kemukus. Menurut Domo, salah seorang peziarah dari Karanganyar, Pangeran Samudra dahulu meninggal ketika akan berhubungan seks dengan ibunya, oleh karena itu, yang menjadi bagian dari ritual bukan hanya seksnya belaka, tetapi seks dengan pasangan tidak sah, seperti halnya yang akan dilakukan oleh Pangeran Samudra, yaitu melakukan hubungan seks dengan ibunya.[26]

Menurut peneliti, daya tarik gunung Kemukus sehingga dibanjiri peziarah dari seluruh wilayah di Indonesia bahwa luar negeri adalah adanya "prostitusi terlegitimasi" (*legitimade prostitusion*), yaitu wisata spiritual sekaligus wisata seksual. Kedua hal ini merupakan daya tarik kuat Gunung Kemukus. Wisata spiritual banyak terdapat di Jawa, seperti makam Wali Songo, makam raja-raja, dan makam Kiai-Kiai, tetapi melulu hanya

bernuansa spiritualitas, sedangkan Gunung Kemukus menawarkan wisata spiritual yang berbeda. Gunung Kemukus menawarkan pendakian spiritual dengan ziarah sekaligus pengembaraan seksual, yaitu prostitusi legal, yang didukung oleh masyarakat sekitar Gunung Kemukus. Perpaduan dua wisata ini mampu menarik pengunjung yang sangat banyak berbeda dari sekedar wisata spiritual saja atau tempat prostitusi saja.[27]

E. "Implikasi Positif" Perselingkuhan Tujuh Kali dan Tirakatan di Makam Pangeran Samudra bagi Ekonomi Peziarah

Selama ini, mitos yang berkembang dan diyakini oleh peziarah bahwa salah satu syarat dikabulkannya hajat adalah berhubungan seks (berselingkuh) tujuh kali dengan pasangan yang sama setiap malam Jum'at Pon dan atau Jum'at Kliwon. Artinya ritual ini dilakukan lebih dari tujuh bulan bagi yang melakukan sebulan sekali setiap malam Jum'at Pon atau malam Jum'at Kliwon dan minimal empat bulan bagi peziarah yang yang melakukan sebulan dua kali, yaitu malam Jum'at Pon dan malam Jum'at Kliwon.

Selama rentang waktu tujuh bulan atau empat bulan tersebut, biasanya pasangan selingkuh selalu menjaga hubungan dan berkomunikasi untuk memudahkan janjian ketemu, menguatkan komitmen, dan tolong menolong. Hal ini dilakukan karena menjaga kesinambungan hubungan, agar tujuh kali "perselingkuhan" itu dapat berjalan dengan lancar dan selesai. Ini penting sebab jikalau di tengah-tengah ritual, baru tiga bulan misalnya, kemudian satu pihak tidak mau melanjutkan, maka gugurlah ritual tersebut dan harus diulang dari awal lagi. "Komitmen" melakukan perselingkuhan tujuh kali inilah menurut para peziarah sulit dicapai, karena

terkadang salah satu pihak menghadapi kendala, sehingga tidak dapat datang ke Gunung Kemukus pada waktu yang telah disepakati. Seperti penuturan Kabul dari Surabaya yang mendapatkan pasangan selingkuh Anik dari Semarang, ia sudah melakukan ritual enam kali dengan Anik, dan selama itu hubungan mereka baik-baik saja di saat bertemu di Gunung Kemukus maupun saat jumpa darat di tempat lain, namun tiba-tiba pada saat waktu ritual yang terakhir, Anik tidak datang dengan tanpa kabar dan nomor kontaknya tidak dapat dihubungi. Hal ini menyebabkan Kabul harus memulai ritual baru dari awal dengan mencari pasangan baru lagi.[28]

Menurut peneliti, ada beberapa hal menarik dan dapat dicermati dari ritual "perselingkuhan" saat berziarah di makam Pangeran Samudra berkaitan dengan etos kerja dan peningkatan ekonomi pelakunya. Selama ini, berdasarkan keterangan banyak peziarah bahwa setelah melakukan ritual di Gunung Kemukus, maka ekonominya meningkat. Meningkatnya perekonomian mereka ditandai dengan semakin banyaknya pembeli bagi peziarah pedagang, customer meningkat bagi pebisnis, rekanan bisnis semakin banyak, hasil pertanian semakin bagus, dan distribusi penjualan lancar bagi petani, hasil ternak membaik bagi peternak. Pada akhirnya, pundi-pundi uang pun mengalir semakin deras kepada mereka semua. Kesemua indikasi tersebut mereka dapatkan setelah melakukan ritual di Gunung Kemukus selama empat bulan atau tujuh bulan lebih.[29]

Meskipun sebenarnya perlu melakukan pengecekan ulang terhadap pengakuan peziarah bahwa ekonomi mereka meningkat pasca ziarah dan melakukan ritual di Gunung Kemukus, namun peneliti tidak melakukannya, karena berasumsi bahwa pengakuan peziarah adalah

sesuatu yang benar. Kebenaran tentang keberhasilan ekonomi pasca ritual ini didasarkan pada beberapa hal; *Pertama*, Banyak peziarah yang mengakui tentang kemajuan bisnisnya pasca ritual, terlepas dari apakah majunya bisnis disebabkan ritual atau bukan.[30] *Kedua*, Jika memang ritual di Gunung Kemukus tidak berimplikasi pada kemajuan ekonomi dan bisnis peziarah, mengapa praktik ini masih terus berlangsung dan semakin banyak orang melakukannya. Orang mungkin akan berfikir bahwa seks dan perselingkuhanlah sebagai faktor penggerak utama ritual ini sehingga masih berlangsung sampai sekarang. Namun menurut peneliti, "keberhasilan bisnis" itulah faktor utamanya, meskipun prostitusi juga memberikan andil sebagai faktor penarik peziarah.[31]

Selanjutnya, menurut peneliti bahwa "keberhasilan" peziarah dalam hal bisnis dan ekonomi setelah melakukan ritual selingkuh tujuh kali adalah karena implikasi yang dihasilkan dari ritual tersebut, bukan ritualnya. Implikasi ritual di makam Pangeran Samudra bagi peziarah (meskipun tidak semuanya) mempunyai dampak positif bagi peningkatan bisnis, di antaranya yang peneliti temui adalah melatih komitmen dan tepat waktu, media bertukar pengalaman dan pengembangan jaringan bisnis.

1. Ritual Tujuh Kali Selingkuh "Melatih" Komitmen

Ritual tujuh kali perselingkuhan ini bukan perkara mudah karena selain melibatkan orang lain juga harus dilakukan dengan cara berturut-turut dengan orang yang sama. Problem utama pelakunya adalah berselingkuh dengan orang yang sama dan berturut-turut. Jikalau perselingkuhan dilakukan dengan siapa saja, maka mungkin lebih mudah bagi peziarah, karena di malam Jum'at Pon atau Kliwon, ribuan orang datang ke Gunung Kemukus dengan niat yang hampir sama, yaitu melakukan

ritual. Begitu pula jika selingkuh dengan pasangan tetap hanya dilakukan sekali dua kali, maka itu perkara mudah, namun jika dilakukan sebanyak tujuh kali dalam waktu yang khusus, maka inilah kesulitannya. Menurut peneliti, komitmen dengan pasangan dan managemen terhadap waktu itulah "manfaat" atau "latihan bisnis" terselubung yang didapatkan oleh peziarah meskipun mereka tidak menyadarinya.

Dengan latihan menjaga komitmen selama empat bulan atau tujuh bulan lebih, seakan para peziarah dilatih untuk menjaga dan melayani customer, kolega, atau rekanan bisnis agar selalu kembali kepadanya. Apapun caranya, mereka lakukan agar pasangannya rela dan mau datang lagi ke Gunung Kemukus pada saat perjanjian, yaitu malam Jum'at Pon atau Jum'at Kliwon, sampai ritual benar-benar selesai, yaitu tujuh kali perselingkuhan. Menurut Dodo, salah seorang peziarah dari Magelang, yang berprofesi sebagai makelar tanah, ia sempat akan marah ketika melakukan ritual yang kelima, pasangannya yang berasal dari Solo menyatakan tidak dapat datang karena repot dan masalah finansial. Namun Dodo berfikir, kalau dia marah, maka gagallah ritual dan harus dimulai dari awal, maka ia membujuk dan bersedia mengongkosi pasangannya. Pada akhirnya, setelah tujuh kali menyelesaikan ritual, Dodo merasa bahwa ia menjadi lebih bisa pengertian dan bersabar dalam menghadapi orang. Ia juga mendapatkan cara membujuk orang lain agar mengikuti keinginannya. Jelas pengetahuan baru yang didapatkan Dodo ini sangat membantu profesinya sebagai makelar tanah.[32]

Berbeda dengan Sarju, seorang pedagang kelontong dari Magetan. Pada awalnya dia selalu gagal dalam melakukan ritual, karena tidak terbiasa membuat janji,

apalagi harus berulang selama tujuh kali. Baru dua kali melakukan ritual, ia sudah gagal, karena kesibukan dan acaranya sendiri. Setelah itu, ia bertemu dengan pasangan selingkuh lain lagi, namun berjalan empat kali, pasangan selingkuhnya yang berhalangan hadir. Kegagalan Sarju dalam menyelesaikan ritual sampai terjadi empat kali. Setelah ritual yang kelima kalinya, baru ia mampu menyelesaikan ritual dengan sempurna, yaitu tujuh kali melakukan perselingkuhan. Menurutnya, ia mendapatkan pelajaran dalam jatuh bangunnya menyelesaikan ritual, yaitu melatih disiplin, tepat waktu, dan komitmen dengan pasangannya demi tercapainya tujuan bersama.[33]

2. Terciptanya Relasi Bisnis dalam Menyelesaikan Ritual

Ritual seks ngalap berkah dengan pasangan selingkuh selama tujuh kali yang membutuhkan waktu lebih dari tujuh bulan, ternyata membawa implikasi "positif" bagi kedua belah pihak, khususnya dalam membangun relasi bisnis. Pasangan tersebut tidak hanya menjalin hubungan komunikasi saat melakukan ritual saja, tetapi juga di luar ritual. Hal ini dilakukan karena mereka harus menyelesaikan ritual selama lebih dari tujuh bulan dengan pasangan yang sama. Guna menjaga komitmen kebersamaan selama tujuh bulan lebih tersebut, mereka saling komunikasi, tukar informasi, membantu dan memberikan solusi, khususnya dalam hal usaha atau bisnis.

Bagi beberapa pasangan selingkuh, hubungan selama tujuh bulan lebih tidak bermanfaat apa-apa kecuali hanyalah pasangan ritual belaka. Namun bagi beberapa pasangan yang peneliti temui, ternyata pasangan ritual telah berubah menjadi patner bisnis, minimal informan

bisnis. Jadi mereka mendapatkan relasi bisnis baru, yaitu pasangannya tersebut atau mendapatkan informasi dari pasangannya tentang relasi bisnis lainnya, bahkan ada yang kemudian join memajukan bisnis bersama-sama.[34] Wagiyo umpamanya, peziarah yang berprofesi sebagai makelar kendaraan bermotor mendapatkan bantuan dalam mencari kendaraan bekas dari pasangannya, Narti yang berprofesi sebagai pekerja rumah tangga. Keduanya selalu bekerjasama tukar informasi mengenai jual beli kendaraan bekas. Meskipun Narti tidak menjualkan langsung ke konsumen, namun ia mendapatkan fee dari Wagiyo.

3. Mendapatkan Pengalaman Bisnis dalam Tirakatan

Pasangan selingkuh, setelah berziarah dan melakukan hubungan seksual di sekitar makam Pangeran Samudra, biasanya melakukan tirakatan atau tidak tidur sampai menjelang shubuh dengan cara bergerombol bercerita, dan bertukar pengalaman dengan peziarah yang lainnya. Ada yang berdiskusi di teras makam, di dalam makam, di halaman makam, dan di halaman sekitar makam Pangeran Samudra. Peneliti sendiri pernah bergabung dengan mereka dan memang suasananya sangat cair, tahu sama tahu, mendasari mereka bercerita secara terbuka.

Pada saat tirakatan, begadang semalaman tersebut, berkumpullah orang dari berbagai daerah dan berbagai profesi, meskipun kebanyakan adalah para pedagang atau pebisnis. Dalam acara tirakatan begadang semalaman tersebut, disadari atau tidak, para peziarah saling tukar informasi dan pengalaman bisnis. Mereka semua dengan enjoy dan terbuka bercerita tentang usaha masing-masing. Keterbukaan ini, bisa jadi didasari karena adanya

persamaan kepentingan, yaitu berziarah di Gunung Kemukus. Dalam pengamatan peneliti, selama semalam suntuk, mereka bergerombol bercerita bisnis dan memperbincangkan usaha-usahanya. Acara tirakatan ini, selanjutnya tanpa disadari menjadi ajang tukar informasi bisnis, dan tukar pengalaman di antara para peziarah.

Menurut Dodo, peziarah yang berprofesi sebagai makelar tanah, ia malah mendapatkan tempat publikasi baru untuk menawarkan tanah-tanah yang mau dijualnya. Lebih dari itu, ia juga mendapatkan informasi baru mengenai tanah yang akan dijual dari teman-teman luar daerah. Bahkan menurut penuturannya, ia pernah mendapatkan untung lumayan besar dikarenakan bertemu dengan seorang pembeli lantaran tirakatan di Gunung Kemukus.[35]

Berbeda dengan Toni, peziarah yang berprofesi sebagai pedagang itik potong. Menurutnya, saat melakukan tirakatan dengan peziarah lainnya di teras makam Pangeran Samudra, ia mendapat informasi bahwa untuk mendapatkan itik dalam jumlah besar, dapat berhubungan dengan seorang peternak di Boyolali. Menurut Toni, problem ia selama ini dalam bisnis itik potong adalah suplai itik yang tidak stabil. Ia kesulitan mendapatkan itik dalam jumlah lumayan besar dengan stabil tiap bulannya. Berdasarkan informasi tersebut, ia lantas menghubungi peternak dari Boyolali untuk mempersiapkan suplai itik potong. Pada akhirnya terjalinlah hubungan usaha sampai saat ini. Sementara Jono, peziarah yang berprofesi sebagai pengusaha catering, banyak mendapatkan tambahan order dari teman-teman peziarah yang ia temui di Gunung Kemukus. Dalam tirakatannya, ia bertemu dengan banyak orang sesama peziarah, dan menceritakan usaha cateringnya yang kurang laris. Ternyata ada salah

seorang peziarah yang tinggal satu daerah dengan Jono menjadi pemesan tetap untuk makan siang setiap hari bagi karyawannya yang berjumlah 40 orang. Berawal dari situ, usaha catering Jono mulai laris dan berkembang. Jono selanjutnya selalu berziarah dan tirakat di makam Pangeran Samudra setiap malam Jum'at Pon meskipun ritualnya telah selesai.[36]

F. Penutup

Masyarakat memaknai mitos hubungan seksual ngalap berkah di makam Pangeran Samudra dengan beberapa penafsiran; *Pertama*, Peziarah yang menganggap hubungan seks hanyalah mitos belaka yang tidak harus dikerjakan, yang terpenting dalam prosesi ngalap berkah adalah ziarah di makam Pangeran Samudra. *Kedua*, Peziarah yang meyakini bahwa berhubungan seks merupakan syarat mutlak dan wajib dilakukan oleh peziarah sebagai sarana dikabulkannya permohonan. Kelompok peziarah yang meyakini seks sebagai salah satu syarat dikabulkannya doa ini terbagi menjadi dua golongan: (1), Peziarah yang meyakini bahwa yang terpenting dari ritual adalah berhubungan seks di sekitar makam Pangeran Samudra. (2), Peziarah yang meyakini bahwa hubungan seks dengan pasangan bukan sah (selingkuh) merupakan syarat mutlak dalam ritual ziarah dan dilakukan sebanyak tujuh kali setiap malam Jum'at Pon atau Jum'at Kliwon.

Selanjutnya**,** hubungan seksual ngalap berkah mampu menggerakan etos peziarah dalam hal bisnis dan ekonomi adalah karena implikasi yang dihasilkan dari ritual tersebut, bukan ritualnya. Implikasi ritual di makam Pangeran Samudra bagi peziarah (meskipun tidak semuanya) mempunyai dampak positif bagi peningkatan bisnis, diantaranya yang peneliti temui adalah melatih

komitment dan tepat waktu, media bertukar pengalaman dan pengembangan jaringan bisnis.

End Note:

1 Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

2 Hubungan seksual "ngalap berkah" ini dilakukan dengan beberapa syarat; *pertama*, bukan dengan pasangannya (harus selingkuh). *Kedua*, dilakukan tujuh kali berturut-turut setiap malam Jum'at Pon. Jadi proses ini membutuhkan waktu sekitar 8-9 bulan. *Ketiga*, hubungan seksual tersebut dilakukan dengan satu orang saja, tidak boleh berganti-ganti pasangan selingkuh. *Keempat*, dilakukan di sekitar makam Pangeran Samudra. Apabila tidak demikian halnya maka ritual *ngalab berkah* harus dimulai lagi dengan pasangan yang baru, demikian seterusnya sampai keinginannya terkabul. Sering berganti pasangan dan memulainya dengan yang baru akan menghambat atau mengurangi perolehan berkah. Lihat, M.G. Endang Sumiarni dkk, *Seks dan Ritual di Gunung Kemukus*, (Yogyakarta: PPK-UGM, Yogyakarta, 1999), 23.

3 Menurut juru kunci makam Pangeran Samudra, ritual "seks ngalab berkah" dengan selingkuh ini disimpulkan oleh para peziarah dari pesan terakhir Pangeran Samudra sebelum meninggal. Sebelum menghembuskan nafas terakhirnya, Pangeran Samudra berucap: "*Bagi siapa saja yang mempunyai keinginan atau cita-cita, untuk mendapatkannya harus dengan sungguh-sungguh, mantap, teguh pendirian, dan dengan hati yang suci. Jangan tergoda apa pun, harus terpusat pada yang dituju atau yang diinginkan. Dekatkan dengan apa yang menjadi kesenangannya, seperti akan mengunjungi yang diidamkan* (*dhemenane*)." Kata-kata "dhemenane" inilah yang dimaknai oleh peziarah sebagai "selingkuhan," oleh karenanya,

sampai sekarang praktik "perselingkuhan" di makam Pangeran Samudra menjadi ritual wajib. Wawancara dengan Juru Kunci makam Pangeran Samudra tanggal 3 November 2010.

4 Sebenarnya ada beberapa versi cerita tentang Pangeran Samudra, yang masing-masing versi tersebut berbeda satu dengan lainnya. Perbedaan tersebut terletak pada asal usul, "percintaan" antara Pangeran Samudra dengan Raden Ayu Ontrowulan, ibu tirinya dan proses kematianny. *Pertama*, Pangeran Samudra versi Pemkab Sragen. *Kedua*, versi Pemkab Grobogan. *Ketiga*, versi peziarah. *Keempat*, versi masyarakat sekitar gunung Kemukus. *Kelima*, versi Pemkab Boyolali. Lihat. Ali Muchsan, *Mitos Cerita Pangeran Samudra di Gunung Kemukus* (Semarang: Univ. Bahasa dan Sastra, 2006).

5 Berdasarkan wawancara dengan Tono (bukan nama sebenarnya) dari Sragen yang berprofesi sebagai penjual nasi uduk, dagangannya sekarang laris manis. Padahal sebelum ia melakukan ritual di Gunung Kemukus, nasi uduknya hanya terjual biasa-biasa saja. Bahkan sekarang ia melayani pesanan-pesanan dan catering dari beberapa tempat. Wawancara dengan Tono tanggal 12 November 2010 di Gunung Kemukus.

6 Ada juga Suti (disamarkan) yang berprovesi sebagai broker advertising. Sebelum melakukan ritual di Gunung Kemukus, ia sulit mendapatkan pelanggan. Namun setelah melakukan ritual "seks ngalap berkah" di Gunung Kemukus, ia merasa mudah sekali mendapatkan pelanggan dan memasarkan jasanya sebagai broker advertising. Padahal menurut Suti, ia baru melakukan "seks ngalap berkah sebanyak empat kali" belum genap tujuh kali. Wawancara dengan Suti tanggal 12 November 2010 di Gunung Kemukus.

7 Di Indonesia, khususnya Jawa, mitos masih berpengaruh dalam kehidupan masyarakat, baik masyarakat di pedesaan maupun di daerah perkotaan. Mitos diabadikan dalam berbagai kesenian Jawa, khususnya lakon wayang yang masih digemari sebagian besar masyarakat di pedesaan. Mitos-mitos mengambil inspirasinya dari kitab Mahabharata dan Ramayana, di mana kehidupan manusia dilihat sebagai pertarungan atau pertempuran antara kekacauan (keedanan) dan keselarasan. Dalam syair epik Mahabharata, keedanan digambarkan kubu Kurawa yang melambangkan penyimpangan kesatria dari segala ajaran dewa-dewi. Sebaliknya, kubu Pandawa menggambarkan sifat-sifat halus yang semestinya diacui manusia yang sesungguhnya merupakan titisan dewa-dewi. Hanya dengan kekalahan Kurawa dalam pertempuran dahsyat di medan Kurushetra keselarasan jagat besar bisa dipulihkan dari keedanan. Daya tarik mitos Mahabharata yang diceritakan dalam bentuk lakon wayang bisa ditemukan dalam adegan-adegannya yang mencerminkan atau membayangkan hidup manusia yang nyata. Andai kata, wayang dengan terang mempertunjukan soal-soal eksistensi manusia, akan tetapi membiarkan penonton untuk memilih sendiri apa yang mereka harus lakukan.

8 Seseorang atau suatu makhluk hidup dilahirkan atau tumbuh dan berkembang dengan jenis kelamin tertentu. Seks atau jenis kelamin ini berhubungan dengan keadaan biologis dan anatomis yang mempunyai karakter saling berbeda satu sama lain, yaitu jenis kelamin jantan (*male*) dan jenis kelamin betina (*female*). Sedangkan seksualitas mencakup seluruh kompleks sifat emosi, perasaan, kepribadian,

dan watak sosial yang berkaitan dengan perilaku dan orientasi seksual. Dalam arti sempit, kegiatan seksual menyangkut pada hubungan persetubuhan dan reproduksi dari jenis kelamin yang berbeda.

9 Lingga melambangkan falus atau penis, alat kelamin laki-laki. Yoni melambangkan vagina, alat kelamin perempuan. Simbol-simbol ini sudah lama dipakai oleh masyarakat nusantara sebagai penghalusan atau *pasemon* dari hal yang dianggap jorok. Simbol lain seperti lesung alu, munthuk cobek, dan sebagainya juga bermakna sejenis. Pelukisan seksual dalam khazanah filsafat Jawa dikenal dengan "isbat curiga manjing warangka" yang arti lugasnya adalah keris masuk ke dalam sarungnya. Lihat. Hariwijaya, *Seks Jawa Klasik* (Yogyakarta: Niagara Pustaka Sufi, 2004), 78; Hamim Ilyas, dkk. Perempuan Tertindas? Kajian Hadis-hadis "Misoginis" (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta – The Ford Foundation, 2003), hal. 227.

10 Dalam melambangkan proses pembuahan ini Hariwijaya mengungkapkannya sebagai berikut; Manusia dalam kosmologi Jawa berasal dari tirta sinduretna yang keluar saat pertemuan antara lingga yoni, kemudian berkembang menjadi janin dan dikandung dalam gua garba. Tirta sinduretna merupakan lambang dari air mani atau sperma laki-laki. Gua garba merupakan lambang untuk menghaluskan fungsi rahim seorang wanita. Proses magis spiritual ini disimbolkan dalam kalimat alegoris "bothok bantheng winungkus godhong asem kabitingan alu bengkong." Secara harfiah, kalimat tersebut berarti sejenis sambal yang dibungkus daun asam yang diberi lidi alu bengkong. Bothok bantheng

bermakna sperma; godhong asem bermakna kemaluan wanita; alu bengkong sebagai simbol alat kelamin pria. Dengan demikian, maknanya adalah bahwa asal-usul manusia berasal dari sperma yang membubuhi sel telur dari rahim wanita yang terjadi dalam proses persenggamaan. Dalam pandangan yang lain istilah dalam bathok bantheng adalah simbol keberadaan zat, hidup manusia; godhong asem sebagai simbol sifat manusia; alu bengkong melambangkan tingkah-laku. Maknanya, hidup manusia selalu terbungkus oleh sifat dan perilakunya. Lihat, Hariwijaya, *Seks Jawa;* Croock-Brauer, *Quantum Love Between Eros and Libido* (Yogyakarta: Baca, 2005), 31.

11 Hubungan seksual jika didasari oleh rasa cinta merupakan pemenuhan spiritual. Hal ini barangkali akan lebih mudah dipahami dalam konteks keagamaan. Dalam ajaran Islam, hasrat jiwa untuk menjadi satu dengan Tuhan biasanya diekspresikan secara simbolik dengan terma cinta manusia dan hasrat seksual. Dalam tasawuf, seks orgasme merupakan jalan menyatukan diri hamba dengan Tuhannya. Oleh karena itu, baik laki-laki maupun perempuan sama-sama memiliki hak-hak untuk dapat menikmati hubungan seks yang mereka lakukan. Divana Perdana, Dugem (Yogyakarta, Diva Press, 2003), 91-92.

12 Melakukan hubungan seks dengan perempuan lain saat tidak mungkin dilakukan dengan istrinya merupakan bukti sifat egoisme laki-laki dalam seks. Perempuan diharuskan "libur" sementara ia mencari sasaran lain yang tidak sah. Menurut Ahmad Tohari, dalam kenyataan para priyayi Jawa yang main judi, minum arak, main perempuan, dan minum candu pun kalau mampu tak jadi masalah. Mungkin hanya mencurilah

yang dianggap merusak reputasi kepriyayian Jawa. Itupun kalau dilakukan secara bodoh dan terang-terangan. Ahmad Tohari, *Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004).

13 Penyimpangan-penyimpangan tersebut sebenarnya sah-sah saja terjadi selama nilai-nilai sosial-budaya masyarakat yang bersangkutan mendukungnya sehingga tidak terjadi suatu konflik. Pada masyarakat Jawa, suatu prinsip untuk menghindari konflik ini disebut rukun, yang dapat diartikan sebagai suatu keadaan yang harmonis, tanpa pertengkaran, dan saling tolong menolong satu sama lain. Perbuatan rukun merupakan suatu usaha untuk mengurangi simbol-simbol ketegangan pribadi dan masyarakat dengan tujuan untuk menjaga keharmonisan hubungan antar manusia. Prinsip ini berdasarkan pula pada gambaran keadaan kosmos yang teratur. Pemeliharaan akan keteraturan itu merupakan tujuan dari praksis sosio-religius pada sistem kepercayaan masyarakat Jawa.

14 Salah satu usaha untuk menjaga keharmonisan dan menjadi pusat dari aktivitas kehidupan religius Jawa ialah slametan. Slametan merupakan ritual yang bertujuan menciptakan keadaan selamat, dalam arti bebas dari hal-hal yang dianggap negatif, keadaan aman, dan kerukunan dengan segenap isi kosmos. Acara slametan dapat dilakukan pada setiap peristiwa yang dianggap penting atau mempunyai siklus tertentu, seperti kelahiran, perkawinan, kematian, bepergian jauh, ucapan terima kasih kepada Tuhan atau para leluhur, meminta berkah, dan sebagainya yang intinya memperoleh 'rasa aman,' baik lahir maupun batin.

15 Wawancara dengan Juru Kunci Pangeran Samudra, 15 Desember 2011.
16 Wawancara dengan Juru Kunci, tanggal 13 November 2011.
17 Makam Pangeran Samudra mempunyai beberapa juru kunci, ada sekitar lima juru kunci beserta satu koordinatornya. Berdasarkan diskusi dengan beberapa juru kunci di makam Pangeran Samudra, memang sebagian besar juru kunci dengan tegas berkeyakinan bahwa seks bukanlah bagian dari ritual ziarah. Oleh karenanya, menurut mereka, hubungan seks sudah bukan merupakan tanggung jawab juru kunci lagi, karena bukan bagian ritual. Para juru kunci hanya mengawal proses ziarah dan perilaku peziarah di dalam bangunan makam Pangeran Samudra, sedangkan yang terjadi di luar bangunan makam, bukan lagi tanggung jawab juru kunci. Namun menurut peneliti, sikap yang diambil juru kunci ini terkesan mendua, di satu sisi tidak mengakui hubungan seks merupakan bagian dari ritual, tetapi tidak mencoba mencegah peziarah untuk tidak melakukannya, minimal dengan memberikan pemahaman kepada setiap peziarah yang akan nyekar bahwa Pangeran Samudra tidak menghendaki yang demikian (hubungan seks selingkuh). Hal ini dapat dimaklumi karena "perselingkuhan" inilah yang merupakan daya tarik makam Pangeran Samudra sehingga mendatangkan banyak peziarah, yang secara otomatis dengan banyaknya peziarah, maka banyak pula dana kas yang masuk ke makam dan juga juru kunci.
18 Wawancara dengan peziarah, tanggal 13 November 2011.
19 Peneliti pernah mengamati berapa lama waktu yang

rata-rata digunakan peziarah untuk melakukan seks ngalap berkah ini. Ternyata setiap pasangan yang masuk kamar sampai keluar lagi dari kamar, rata-rata membutuhkan waktu sekitar 20-30 menit. Artinya, mereka hanya melakkan seks kilat saja sebagai ritual, bukan kemudian bercumbu rayu hingga membutuhkan waktu lama.

20 Wawancara dengan peziarah dari Surabaya, tanggal 13 November 2011.

21 Wawancara dengan Utomo, peziarah dari Surabaya, tanggal 13 Desember 2011.

22 Menurut Yati, peziarah yang paling banyak berkunjung ke Gunung Kemukus berasal dari Jawa Barat. Hal ini dikarenakan keyakinan bahwa ibunda dari Pangeran Samudra, yaitu R.A. Ontrowulan yang mempunyai nama lain Nyi Ageng Serang berasal dari Jawa Barat atau Banten. Oleh karenanya, bagi peziarah dari Jawa Barat dan Banten, berziarah ke Gunung Kemukus, seperti halnya menziarahi leluhurnya yaitu Nyai Ageng Serang. Wawancara dengan Yati, Mucikari dan pemilik penginapan, tanggal 16 Desember 2011.

23 Wawancara dengan Juru Kunci, tanggal 5 November 2011.

24 Dalam pengamatan peneliti secara sekilas, hampir sepertiga peziarah perempuan yang duduk-duduk di sekitar makam memakai jilbab, dan ada sekitar setengah lebih atau 60% peziarah perempuan yang ada di dalam makam juga memaki jilbab. Berdasarkan wawancara peneliti dengan Suinah (nama disamarkan), perempuan berjilbab yang datang dari Boyolali, ia berziarah ke Gunung Kemukus bersama suaminya. Ia meyakini bahwa hubungan seks merupakan bagian dari ritual di Gunung Kemukus, oleh karenanya ia

mengajak suaminya ziarah di Gunung Kemukus, dengan harapan terkabul hajatnya namun tidak bertentangan dengan syariat, yaitu melakukan perzinaan. Menurut Suinah, beberapa perempuan berjilbab yang ada di dalam makam ia kenal, karena sering bertemu saat melakukan ritual. Mereka datang ke Gunung Kemukus bersama pasangan sahnya (suami) masing-masing. Wawancara dengan Suinah, tanggal 15 November 2011.

25 Wawancara dengan Suramin tanggal 15 November 2011.

26 Wawancara dengan Domo, peziarah dari Karanganyar, tanggal 13 Desember 2011.

27 Peneliti sempat merasa heran, mengapa begitu banyak orang datang ke Gunung Kemukus ini. Sebagai tempat ziarah spiritual, jelas pada malam Jum'at Pon dan Kliwon jumlah peziarahnya mampu "menandingi" makam para Wali Songo, bahkan bagi beberapa tempat (makam wali), makam Pangeran Samudra ini mampu "melebihi" keramaian peziarahnya. Sementara Gunung Kemukus sebagai "tempat prostitusi" terselubung, maka "keramaiannya" melebihi Doli di Surabaya, Pasar Kembang di Yogyakarta, Sunan Kuning di Semarang, dan Saritem di Bandung. Keheranan peneliti menjadi hilang ketika berbicara dengan para peziarah yang mendatangi makam Pangeran Samudra. Daya tarik makam Pangeran Samudra menurut para peziarah adalah penggabungan antara spiritualitas dan seks sebagai jalan terwujudnya permintaan. Kalau mereka datang dan berdoa mohon wasilah ke makam Wali umpamanya, maka mereka hanya "merasakan" kenikmatan spiritual saja. Demikian pula ketika mereka datang ke tempat prostitusi, maka hanya

mendapatkan "kenikmatan seks" belaka tanpa nilai spiritual, sehingga kurang begitu menarik. Hal inilah yang diungkapkan oleh salah seorang peziarah yang datang dari Surabaya, ia rela jauh-jauh dari Surabaya karena suatu tujuan tertentu yang bernilai spiritual, sedangkan seks baginya sebagai "bonus" saja, sebab katanya, kalau tujuannya cuma seks, maka saya tidak akan jauh-jauh ke Gunung Kemukus, lebih dekat ke Doli, lebih bersih lagi, dan lebih nyaman katanya. Sementara dengan berziarah ke makam Pangeran Samudra, menurut mereka, akan mendapatkan dua kenikmatan sekaligus, yaitu kenikmatan spiritual dan seksual. Wawancara dengan Sunyoto, peziarah dari Surabaya 15 Desember 2011.

28 Wawancara dengan Kabul, tanggal 15 Desember 2012.

29 Fenomena inilah yang tertangkap oleh peneliti dan sesuai dengan penelitian yang sedang dikerjakan. Peneliti ingin mengungkap secara rasional fenomena yang terjadi di balik ritual seks ngalap berkah dengan jalan selingkuh tersebut.

30 Kaum agamawan jelas tidak mengakuinya, bahkan akan mengatakan syirik, khurafat, dan sebagainya. Sedangkan kaum rasional juga akan menolak anggapan bahwa ziarah dan ritual seks berimplikasi pada kemajuan bisnis karena tidak ada korelasi.

31 Kalau memang prostitusi sebagai penggerak utama datangnya peziarah, maka tentu tempat prostitusi di beberapa daerah juga akan ramai seperti Gunung Kemukus. Namun ternyata tidak, sehingga asumsi ini terbantahkan.

32 Wawancara dengan Dodo, tanggal 15 Desember 2012.

33 Wawancara dengan Sarju, tanggal 15 Desember 2012.

34 Fenomena join bisnis ini memang tidak banyak, peneliti

selama meneliti di Gunung Kemukus menemukan tiga kasus, salah satunya yaitu pasangan Nino (bukan nama sebenarnya) dan Noni (bukan nama sebenarnya), yang kemudian berbisnis bersama sebagai pedagang beras. Awalnya, Nino adalah seorang pedagang beras dan Noni seorang pedagang kelontong. Setelah bertemu, Noni akhirnya ikut menjualkan beras Nino, karena ternyata di daerah tempat asal Noni jual beli beras lebih prospektif. Pengakuan Noni kepada peneliti bahwa join bisnis mereka maju dan memberikan kemajuan finansial yang lumayan. Sedangkan kasus paling banyak yang peneliti dapatkan adalah pasangan tersebut saling memberi informasi dan bantuan bagi pasangan lainnya berkaitan dengan usahanya. Wawancara tanggal 5 Desember 2012.

35 Menurut Dodo, saat tirakatan dengan pasangannya dan ngobrol dengan peziarah lain, ia bertemu dengan seseorang yang kebetulan sedang mencari tanah di sekitar Muntilan. Maka, setelah melakukan pertemuan beberapa kali selain di Gunung Kemukus, maka terjadilah transaksi jual beli tanah tersebut. Menurut Dodo, ia mendapatkan komisi yang lumayan besar dari penjualan tanah tersebut. Wawancara tanggal 15 Desember 2012.

36 Menurut Jono, untuk ngalap berkah terhadap Pangeran Samudra, yang terpenting adalah ziarah dan tirakatan di sekitar makam, tanpa harus seks dengan pasangan selingkuh. Wawancara tanggal 15 Desember 2012.

DAFTAR PUSTAKA

Ahmad Tohari, *Trilogi Ronggeng Dukuh Paruk*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004).

Ali Muchsan, *Mitos Cerita Pangeran Samudra di Gunung Kemukus* (Semarang: Univ. Bahasa dan Sastra, 2006).

Divana Perdana, *Dugem* (Yogyakarta, Diva Press, 2003).

Endang Sumiarni dkk, *Seks dan Ritual di Gunung Kemukus*, (Yogyakarta: PPK-UGM, Yogyakarta, 1999).

Hamim Ilyas, dkk. *Perempuan Tertindas*: *Kajian Hadis-hadis "Misoginis"* (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta – The Ford Foundation, 2003).

Hariwijaya, *Seks Jawa Klasik* (Yogyakarta: Niagara Pustaka Sufi, 2004).

Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa: Menggali Untaian Kearifan Lokal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

Wawancara dengan Dodo, tanggal 15 Desember 2012.

Wawancara dengan Domo, peziarah dari Karanganyar, tanggal 13 Desember 2011.

Wawancara dengan Juru Kunci makam Pangeran Samudra tgl 3 November 2010.

Wawancara dengan Juru Kunci Pangeran Samudra, 15 Desember 2011.

Wawancara dengan Juru Kunci, tanggal 13 November 2011.

Wawancara dengan Juru Kunci, tanggal 5 November 2011.

Wawancara dengan Kabul, tanggal 15 Desember 2012.

Wawancara dengan peziarah dari Surabaya, tanggal 13 Nov 2011.

Wawancara dengan peziarah, tanggal 13 November 2011.

Wawancara dengan Sarju, tanggal 15 Desember 2012.

Wawancara dengan Suinah, tanggal 15 November 2011.

Wawancara dengan Sunyoto, peziarah dari Surabaya 15

Desember 2011.
Wawancara dengan Suramin tanggal 15 November 2011.
Wawancara dengan Suti tanggal 12 November 2010.
Wawancara dengan Tono tanggal 12 November 2010.
Wawancara dengan Utomo, peziarah dari Surabaya, tanggal 13 Desember 2011.
Wawancara dengan Yati, Mucikari dan Pemilik penginapan, tanggal 16 Desember 2011.
Wawancara tanggal 15 Desember 2012
Wawancara tanggal 15 Desember 2012.
Wawancara tanggal 5 Desember 2012.

AKULTURASI ISLAM DAN BUDAYA JAWA

(Peran Ratu Kalinyamat dalam Membentuk Ajaran Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jepara Jawa Tengah)

A. Latar Belakang

Ratu Kalinyamat merupakan figur perempuan yang melegenda di daerah Jepara. Melegenda karena di samping dikenal sebagai sosok perempuan yang berparas cantik dan menawan juga memiliki semangat patriotisme yang tinggi dalam memimpin kekuasaan di Jepara.[1] Berkat kepemimpinan Ratu Kalinyamat, dalam waktu singkat Jepara berkembang bukan saja sebagai bandar terbesar di pesisir utara, tetapi juga memiliki armada perang yang cukup kuat, sehingga orang Portugis menjulukinya sebagai *"De Krange Dame"* (perempuan yang gagah berani).[2]

Berdasarkan silsilah nasab, Ratu Kalinyamat sebenarnya adalah cucu Raden Patah, pendiri dan Raja pertama Kerajaan Islam Demak. Ratu Kalinyamat yang nama aslinya Retno Kencono adalah putri Sultan Trenggono anak Raden Patah.

Ratu Kalinyamat digambarkan sebagai sosok perempuan yang berani protes terhadap kelaliman penguasa yang direpresentasikan oleh Arya Penangsang.

Arya Penangsang bagi Kalinyamat adalah simbol keserakahan dunia yang haus kekuasaan yang tega merampas kehidupan suami yang dicintainya, Sultan Hadiri, beberapa lama setelah kematian Sunan Prawoto, saudara laki-laki Ratu Kalinyamat oleh tangan Arya Penangsang juga. Cerita Kalinyamat ini diungkapkan secara menarik dalam naskah sejarah "Babad Tanah Jawa" melalui bahasa Jawa Kuno yang sering dijadikan referensi utama berbagai literatur yang mengkaji tentang Ratu Kalinyamat atau naskah-naskah yang berkaitan dengan hari jadi kota Jepara.[3]

> *"Kacariyos Sunan Prawoto wau gadhah sederek estri, anama Ratu Kalinyamat. Punika sanget anggenipun mboten narimah pejahe sadherekipun jaler. Lajeng mangkat dhateng ing Kudus kaliyan lakinipun, sumedya nyuwun adil ing Sunan Kudus. Inggih sampun kepanggih sarta matur nyuwun adil. Wangsulipun sunan Kudus: "Kakangmu iki wis utang pati marang Arya Penangsang; samengko dadi sumurup nyaor bae."*
>
> *Ratu Kalinyamat, mireng wangsulanipun Sunan Kudus mekaten, sanget sakit ing manahipun. Lajeng mangkat mantuk. Wonten ing margi dipun begal utusanipun Arya Penangsang. Lakinipun Ratu Kalinyamat dipun pejahi. Ratu Kalinyamat sakelangkung memelas, sebab mentas kepejahan sedulur, nunten kepejahan bojo, dados sanget anggenipun prihatos. Lajeng mertapa awuwudha wonten ing redi Dana Raja. Kang minangka tapih ramanipun kaore. Ratu Kalinyamat medalaken prasetya, mboten purun nganggo sinjang selaminipun gesang, yen Arya Jipang (Penangsang) dereng Pejah, lan apunagi:*

sinten-sinten kang saged mejahi Arya Jipang, Ratu Kalinyamat badhe ngawula lan sabarang gegadhahanipun kasukaaken sedaya."(Serat Kandhaning Ringgi Purwo)

(Ceritanya, Sunan Prawata tadi mempunyai saudara perempuan, bernama Ratu Kalinyamat. Ratu Kalinyamat ini sangat tidak rela dengan kematian saudara lelakinya. Bersama suaminya kemudian ia berangkat ke Kudus, bermaksud mohon keadilan kepada Sunan Kudus. Akhirnya Ratu Kalinyamat bertemu dengan Sunan Kudus dan mohon keadilan (atas kejadian itu). Sunan Kudus menjawab; "Kakakmu telah berhutang nyawa kepada Arya Penangsang, anggaplah itu sebagai balasannya." Begitu mendengar jawaban Sunan Kudus seperti itu, Ratu Kalinyamat sangat sakit hatinya, kemudian pulang ke negerinya. Dalam perjalanan pulang ia disamun utusan Arya Penangsang. Suami Ratu Kalinyamat dibunuh. Kesedihan Ratu Kalinyamat semakin menjadi, karena baru saja menimpanya kematian saudara laki-lakinya (Sunan Prawoto) dan suaminya, jadi sangatlah prihatin. Ratu Kalinyamat lalu bertapa telanjang di gunung Danareja. Yang dipakai sebagai penutup tubuh (tapih) hanyalah rambutnya yang diuraikannya. Ratu Kalinyamat bersumpah, selama hidup tidak mau memakai kain jika Arya Penangsang belum mati. Ratu Kalinyamat juga berjanji; Kepada siapa saja yang dapat membunuh Arya Penangsang, Ratu Kalinyamat akan mengabdi dan memberikan semua harta miliknya).

Naskah seperti inilah ketika teraktualisasi dalam sejarah lisan (oral history) ternyata telah mempersubur berkembangnya mitos-mitos yang sarat dengan makna

terutama berkaitan dengan cara protes Ratu Kalinyamat terhadap hegemoni "kekuasaan" yang disimbulkan dengan Arya Penangsang yang haus kekuasaan melalui "bertapa telanjang" yang oleh masyarakat sekitar populer dengan "tapa wudo sinjang rambut."[4] Bertapa telanjang ini merupakan lelaku Ratu Kalinyamat yang paling kontroversial, sehingga melahirkan banyak interpretasi bagi masyarakat Jepara.[5] Kenekatan Ratu Kalinyamat memutuskan bertapa telanjang ini terekam dalam cerita rakyat melalui tembang pangkur dalam babad tanah Jawa berikut:

"Nimas Ratu Kalinyamat tilar pura,
mratapa aning wukir,
Tapa wudha sinjang rambut,
Aning wukir donorojo,
Aprasapa nora tapih-tapihan ingsun,
Yen tan antuk adiling Hyang,
Patine sedulur mami.[6]

Sebenarnya, belum ditemukan kata sepakat mengenai makna tentang cara bertapa Ratu Kalinyamat yang "mertapa awuwudha wonten ing redi Dana Raja. Kang minangka tapih ramanipun kaore" itu sebagai sungguh-sungguh bertapa telanjang di Gunung Danareja atau sekedar kiasan sebagai bentuk penanggalan pakaian nafsu angkara yang melekat pada tubuh manusia. Namun demikian, mitos "bertapa telanjang" Ratu Kalinyamat ini pada akhirnya menimbulkan makna ganda yang kontradiktif tentang Ratu Kalinyamat. Pertama, negative meaning, yaitu Kalinyamat digambarkan sebagai sosok negatif yang oleh masyarakat Jepara ditempatkan sebagai simbol kecantikan, seksualitas, dan birahi, sehingga bentuk-bentuk tindakan eksploitasi kecantikan dan

seksual di Jepara selalu ”melibatkan” dan disandarkan pada Ratu Kalinyamat. Hal ini bisa dilihat di beberapa petilasan Ratu Kalinyamat, seperti di Pengkol dan Sonder yang ramai dikunjungi orang untuk ”ngalap” berkah, yang sebagian besar bukan peziarah yang mengirimkan doa, tetapi para ”wanita seksi” yang berkeinginan menambah aura kecantikan dan keseksian. Mereka meyakini dengan berziarah ke petilasan Kalinyamat, kecantikan dan daya jual tubuh mereka semakin tinggi dan diminati banyak orang.[7]

Kedua, positive meaning, yaitu makna yang bergerak ke arah positif. Jadi bertapa telanjang diartikan sebagai kiasan belaka. Menurut naskah susunan pemerintah, pengarang naskah-naskah tradisional di Jawa cenderung menggunakan lambang atau kiasan karena kebiasaan masyarakat Jawa masa lalu yang senang dengan olah rasa. Penggunaan kiasan ini juga berlaku untuk pertapaan Ratu Kalinyamat, sehingga “pertapa telanjang” pada kasus Ratu Kalinyamat harus ditafsirkan. Awuwuda “(telanjang)” bukan berarti lugas, tetapi sebagai kiasan yang berarti tidak mengenakan perhiasan dan pakaian yang bagus dan indah layaknya seorang ratu, karena kesedihan hatinya yang mendalam atas kamatian suami yang disayanginya, sekaligus menghadapi Arya Penangsang yang berusaha keras merebut kerajaan Demak. Konsentrasinya hanya satu, untuk membinasakan Arya Penangsang, maka keberadaannya di Gunung Danaraja yang dilambangkan dengan “tapa wudo sinjang rambut” sebagai strategi menyusun siasat dalam benteng pertahanannya.[8]

Dua arah pemaknaan Ratu Kalinyamat yang berlawanan ini terus “bertarung” di dalam cerita mitos oral masyarakat Jepara. Ada masyarakat yang menganggap baik terhadap Ratu Kalinyamat, tetapi ada juga yang

menganggap jelek pada Ratu Kalinyamat.

Fenomena ini selanjutnya melahirkan makna baru bagi Ratu Kalinyamat, yaitu spiritual meaning. Pemaknaan spiritual ini dianut oleh para penganut aliran thariqat di Jepara. Thariqat yang berkembang di Jepara merupakan gabungan antara aliran thariqat Qadariyah-Naqsyabandiyah dan kearifan lokal Jepara. Bagi Thariqat di Jepara, Kalinyamat itu sebenarnya berasal dari bahasa Arab, yaitu kalimat, yang bisa jadi berarti kalimat syahadat. Penafsiran sufistik yang hampir mirip adalah Kalinyamat berasal dari bahasa Jawa yaitu "kali" dan "selamat," yang berarti aliran atau jalan keselamatan.[9]

Kalinyamat digambarkan sebagai guru spiritual, mufti, dan "kekasih" yang mampu menghantarkan para penganut thariqat menuju Allah SWT. Menurut KH. Nuruddin Amin, tokoh agamawan setempat bahwa KH. Ma'ruf dan KH. Syaridlo yang merupakan sesepuh thariqat di Jepara, sengaja mengadopsi budaya lokal sebagai salah satu jalan berdakwah. Hal ini dilakukan karena masyarakat Jepara begitu "mengagumi" dan mengenal sosok Kalinyamat, maka dakwah dengan thariqatnya pun dimasuki unsur-unsur budaya lokal yang dibungkus dengan nilai-nilai Islam.[10]

Ratu Kalinyamat yang dalam prespektif thariqat di Jepara sebagai "mufti," guru spiritual dan "kekasih bayangan" ini memang sebagai sesuatu yang lumrah dilakukan oleh para sufi. Dalam perspektif sufi, wanita memang sering dijadikan sebagai "alat" untuk mendongkrak spiritualitas para wali laki-laki menuju Tuhan. Contoh misalnya, Ibn Arabi menjadikan wanita cantik yang ia lihat di Ka'bah sebagai alat mendorong spiritualitasnya menemui Tuhan. Ia juga terinspirasi wanita cantik tersebut sehingga mampu mengarang kitab

Tarjumân al-Asywaq. Bisa jadi Kalinyamat di hadapan ahli thariqat itu seperti yang terjadi pada Ibn Arabi. Hal ini karena para pemeluk Thariqat itu laki-laki, maka secara naluriah jasmaniah membutuhkan sosok perempuan untuk mengangkat spiritualitasnya. Sosok perempuan yang dalam hal ini diwakili oleh Kalinyamat sebenarnya hanyalah sebagai ”perwujudan” Tuhan yang paling mudah di muka bumi ini.[11]

Fenomena Kalinyamat perspektif para sufi di Jepara ini menarik untuk dikaji, karena menggambarkan sosok Kalinyamat yang ”suci,” ”agung,” dan mempesona, yang mampu membawa seseorang pada jalan Tuhan. Bagi para agamawan, khususnya penganut thariqat di Jepara, keberadaan Ratu Kalinyamat sama seperti posisi Sunan Kudus di hati masyarakat Kudus dan Sunan Kalijaga bagi masyarakat Demak. Masing-masing tokoh ini memainkan peran signifikan dalam pengembangan budaya, agama, dan spiritualitas masyarakatnya masing-masing. Sementara di sisi lain, Kalinyamat digambarkan sebagai sosok pengumbar nafsu dan birahi. Ini ditunjukkan dengan praktik masyarakat yang terjadi di petilasan-petilasan Kalinyamat yang membawa kepada kemusyrikan dan pemujaan seksual Kalinyamat. Fenomena inilah yang menarik untuk diteliti lebih lanjut.

B. Ratu Kalinyamat dan Kebesarannya

1. Silsilah Keturunan

Mencermati berbagai silsilah yang tersebar di Jepara dan sengaja dipublikasikan secara umum baik di buku-buku, papan reklame maupun relief yang terpasang di tempat-tempat petilasan Ratu Kalinyamat menunjukkan bahwa Ratu Kalinyamat termasuk masih keluarga besar dari kerajaan Demak. Dalam buku saku tentang ”Sultan

Hadiri dan Ratu Kalinyamat, Sebuah Sejarah Ringkas" yang disusun oleh sebuah tim dalam rangka menyambut Haul Sultan Hadiri Mantingan tahun 1991, yang kemudian dijual bebas untuk para pengunjung secara ringkas menguraikan siapa sebenarnya Ratu Kalinyamat.

Dengan menunjuk pada "Babad Tanah Jawi" edisi Meinsma, diceritakan bahwa Ratu Kalinyamat di samping memiliki "darah biru" dalam kerajaan Demak juga memiliki akar keturunan etnis Tionghoa. Hal ini bisa dirunut dari perkawinan Raden Patah dengan Putri Cina yang memiliki enam putra. Yang pertama adalah seorang putri Raden Mas yang kemudian menikah dengan Pangeran Cirebon. Adik-adiknya berjumlah 5 (lima) orang, semuanya laki-laki, yakni: (1) Pangeran Sabrang Lor yang kelak menjadi Sultan Demak II atau di kenal dengan Raden Surya yang identik dengan Pati Unus (penguasa Jepara); (2) Pangeran Sedo Lepen (Raden Mas Alit); (3) Pangeran Trenggono; (4) Raden Kanduruwan; (5) Raden Pamekas. Setelah Raden Patah yang bergelar sultan Demak I meninggal dunia, beliau digantikan oleh putranya Pangeran Sabrang Lor (Pate Rodem Senior) yang kemudian bergelar Sultan Demak II. Pangeran Sabrang Lor memegang masa pemerintahan antara 2-3 tahun, yaitu antara tahun 1518-1521. Setelah meninggal, ia digantikan oleh Sultan Trenggono (Pate Rodem Yunior) yang bergelar Sultan Demak III. Sebenarnya yang berhak menggantikan Pangeran Sabrang Lor adalah Pangeran Sedo Lepen, karena ia sebagai saudara tertuanya. Namun Pangeran Sedo Lepen juga telah meninggal karena dibunuh oleh Pangeran Prawoto putra Sultan Trenggono. Hal ini, di kemudian hari berdampak pada dendamnya Arya Penangsang terhadap anak keturunan Sultan Trenggono.[12]

Sementara Sultan Trenggono juga memiliki 6

(enam) keturunan, yakni: (1) Pangeran Mukmin (Sunan Prawoto); (2) Putri I (Putri Kenya); (3) Putri II (Retno Kencono); (4) Putri III (Retna Mirah); (5) Putri IV; (6) Putri V. Retno Kencono dalam silsilah tersebut merupakan Ratu Kalinyamat yang kita kenal sekarang. Versi inilah yang lebih kuat tersosialisasi dalam masyarakat Jepara hingga ke arus bawah. Bahkan untuk menunjukkan kebesaran Ratu Kalinyamat sebagai "perempuan suci" dari keluarga raja, silsilah Ratu Kalinyamat secara jelas dan cukup menonjol di pasang di depan makam kramat Ratu Kalinyamat Mantingan Jepara.[13]

Silsilah yang terpampang di depan makam ini ternyata menjadi perhatian utama para pengunjung (peziarah) makam terutama bagi mereka yang baru pertama kali hadir ziarah di makam Ratu Kalinyamat ini. Kehadiran silsilah ini memberikan makna tersendiri sekaligus menjadi "teks hidup" yang secara bebas dimaknai oleh para pembaca, dalam hal ini adalah bagi masyarakat Jepara utamanya komunitas perempuan Jepara.[14]

Dalam silsilah tersebut tampak jelas bahwa Ratu Kalinyamat merupakan keturunan langsung dari pendiri kerajaan Demak, yaitu Raden Patah, melalui anaknya Sultan Trenggono. Sebagaimana dikenal dalam sejarah bahwa kerajaan Demak adalah kerajaan Islam yang berpengaruh menyebarkan (mengenalkan) Islam di Pulau Jawa. Bahkan peninggalannya yang berupa monumen sejarah Masjid Agung Demak sebagai simbol keislaman menjadi daya tarik para peziarah dari berbagai kota dan bahkan mancanegara. Hal demikian menjadi citra Ratu Kalinyamat sebagai sosok yang secara *insider* selalu bersinggungan dengan Islam, baik secara politis, sosial maupun budaya. Citra keislaman ini masih diperkuat dengan adanya peninggalan Masjid Mantingan yang sarat

dengan ornamen seni ukir yang bernilai tinggi. Masjid ini sekarang dikenal dengan Masjid Astana Sultan Hadiri Mantingan Jepara.

Pesan yang dimunculkan dalam silsilah Ratu Kalinyamat yang dipasang di makam, tampaknya ingin menunjukkan eksistensi Ratu Kalinyamat yang lebih dominan dalam "ruang sejarah dan kisah" tentu dalam *locus* dan *tempus* tertentu daripada tokoh-tokoh lain yang dimakamkan di kompleks itu. Padahal menurut keyakinan para peziarah terutama yang berasal dari warga setempat (Jepara), di samping Ratu Kalinyamat, terdapat tokoh lain yang dapat diperhitungkan di kalangan kaum muslimin dalam kompleks makam tersebut, antara lain Sultan Hadiri yang tak lain suami Ratu Kalinyamat, bersebelahan dengan posisi makam Ratu Kalinyamat, dan R. Abdul Jalil (Sunan Jepara) yang oleh kalangan pengunjung sufi dikenal dengan Syaikh Siti Jenar. Selain itu juga terdapat makam Raden Ayu Prodobinabar (anak Sunan Kudus) istri kedua Sultan Hadiri, makam Patih Cie Wie Gwan dan istri, makam Senopati Abdurrahman dan istri serta ketiga anaknya. Namun figur Ratu Kalinyamat tetap mendapat "tempat istimewa" di mata peziarah.

Kebesaran nama Ratu Kalinyamat dalam masyarakat Jepara dan para peziarah telah menenggelamkan nama sebenarnya. Dalam beberapa tulisan yang merujuk pada "Babad Tanah Jawa," nama aslinya adalah Retno Kencono. Sedangkan yang merujuk pada "Hikayat Hasanuddin" dari Banten, Ratu Kalinyamat memiliki julukan Ratu Arya Jepara. Sementara keterangan dari juru kunci makam, Ratu Kalinyamat dikenal juga dengan Raden Ayu Wuryani.[15]

Sementara di kompleks petilasan Ratu Kalinyamat Sonder, Tulakan, Keling, Jepara, yaitu tempat yang dikenal masyarakat sebagai sasana melangsungkan pertapaannya

yang terkenal dengan *tapa wuda sinjang rambut*, juga terdapat silsilah yang lebih rinci yang menghubungkan Ratu Kalinyamat sampai Nabi Muhammad SAW. Silsilah berbentuk semacam relief yang terbuat dari ukiran kayu berukuran kurang lebih 1,5 m X 2 m.

Pemunculan silsilah Ratu Kalinyamat yang sampai Nabi Muhammad SAW merupakan kelebihan tersendiri dan sekaligus menunjukkan keistimewaan dari sisi *nasab* (keturunan). Perspektif *nasab* dalam Islam sangat diutamakan. Bahkan salah satu karakter penting yang harus menjadi bahan pertimbangan (dalam Islam) bagi mereka yang ingin menemukan calon istri adalah nasab/ keturunan (*nasabihâ*), selain kecantikannya (*jamâlihâ*), kekayaannya (*mâlihâ*), dan agamanya/ kesalehannya (*dînihâ*).

Dalam masyarakat Islam, orang Islam (muslim) yang memiliki hubungan nasab dengan Nabi Muhammad SAW secara langsung memiliki kehormatan dan kemuliaan lebih yang sering dikenal dengan *Bani Hasyim* atau dalam tradisi Jawa sering disebut *Ye'* (dari bahasa Arab *sayyid*, yang berarti pemimpim, kepala, majikan, yang dipertuan). Maka kalangan *Ye'* dalam komunitas Islam mendapat perlakuan istimewa karena diyakini di samping doa-doanya dikabulkan oleh Tuhan, juga semua keturunannya mendapatkan kehormatan akan masuk surga bersama Nabi Muhammad SAW. Bahkan ketika ada salah seorang *Ye'* yang hadir kemudian minta sedekah oleh sebagian kalangan Islam akan selalu dikasih dan kalau tidak memiliki uang terkadang berupa barang apapun akan diberikan sebagai bentuk penghormatan kepada *Ye'* tersebut dengan harapan mendapatkan *keramat* (karamah) darinya.[16]

Maka, keberadaan Ratu Kalinyamat yang dicitrakan sebagai keturunan Nabi Muhammad SAW melalui

pemasangan silsilah yang berwujud relief tersebut tentu akan memberikan nilai lebih bagi kehormatan dan kemuliaan Ratu Kalinyamat terutama di kalangan kaum muslimin utamanya pengunjung petilasan Sonder itu. Silsilah ini memiliki makna strategis karena posisinya yang terpasang di dinding depan kompleks petilasan Ratu Kalinyamat Sonder. Apalagi silsilah itu diukir di atas kayu jati dengan ornamen ukir sehingga tampak indah, mengundang daya tarik tersendiri. Sementara kompleks petilasan Sonder ini sekarang sudah direnovasi cukup menarik dan nuansa Islamnya lebih kental. Tampak sekali dalam beberapa hal ada nuansa menuju "Islamisasi" dalam tradisi dan mitologi, sehingga kesan angker dan mistis sudah mulai berkurang.

2. Prestasi Kekuasaan Ratu Kalinyamat dalam Pemerintahan

Salah satu kebesaran Ratu Kalinyamat sehingga mempopulerkan citranya sebagai pemimpin yang kuat dan kaya raya adalah prestasi kepemimpinannya di Jepara pada abad XVI. Hal ini selalu dikampanyekan oleh pihak-pihak berkepentingan terutama oleh Pemda Dati II Jepara untuk mengambil semangat kebesaran dan patriotismenya bagi konteks sekarang. Dalam berbagai "Lembaran Daerah Kabupaten Dati II Jepara" atau buku-buku resmi Pemda Jepara selalu memunculkan dan menonjolkan prestasi kekuasaan Ratu Kalinyamat secara sistematis. Upaya-upayanya bisa melalui momen upacara resmi Hari Jadi Kota Jepara, media massa/majalah lokal Gelora Kartini, ritual *Buka Luwur* di kompleks pemakaman Ratu Kalinyamat dan sebagainya.

Berdasarkan beberapa data yang dipopulerkan oleh pemerintah dan mengendap di alam bawah sadar sebagian

besar masyarakat Jepara diketahui bahwa pemerintahan Ratu Kalinyamat sebelumnya didahului dengan kemelut di Demak. Bermula dari tewasnya Sultan Trenggono (sultan Demak II) dalam ekspedisi militer pada tahun 1546 di Panarukan, Jawa Timur. Sebagai gantinya adalah putranya, yaitu Sunan Prawoto sebagai sultan Demak IV, namun pemerintahannya tidak berlangsung lama karena Pangeran Prawoto menjadi korban pembunuhan Adipati Jipang Panolan, Arya Penangsang. Perbuatan Arya Penangsang merupakan wujud dendam atas terbunuhnya Pangeran Seda Lepen (Raden Mas Alit) oleh utusan Pangeran Prawoto. Hal ini juga sekaligus memenuhi ambisinya untuik merebut tahta kerajaan Demak. Sasaran pembunuhan selanjutnya adalah menantu Sultan Trenggono, yaitu Pangeran Hadiwijaya (Jaka Tingkir atau Mas Karebet) dari Pajang, meskipun niat jahat ini akhirnya gagal. Untuk memperkuat ambisinya Arya Penangsang juga menghabisi Pangeran Hadiri, suami Ratu Kalinyamat setelah beliau menghadap Sunan Kudus bersama istrinya.

Peristiwa terbunuhnya saudara dan suami inilah yang menyebabkan Ratu Kalinyamat melakukan *"laku tapa*" di bukit Danareja dekat Keling, sekarang dikenal dengan Sonder Tulakan Keling. Laku tapanya tersebut tidak akan diakhiri sebelum Adipati Arya Penangsang terbunuh. Cerita tentang laku tapa Ratu Kalinyamat inilah yang populer di masyarakat Jepara dengan *tapa wuda sinjang rambut* yang melahirkan multi tafsir dari berbagai komunitas masyarakat dan elit politik, elit agama (*thariqat*) maupun dalam masyarakat awam yang akan dibicarakan secara khusus pada bagian lain.

Upaya pembunuhan yang dilakukan oleh Arya Penangsang ini ternyata mendapat dukungan dari Sunan Kudus, kendatipun perselisihan ini akhirnya dapat

dimenangkan oleh pihak sekutu Ratu Kalinyamat dan pangeran Hadiwijaya dari Pajang dengan terbunuhnya Arya Penangsang oleh putra angkat Pangeran Hadiwijaya yaitu Danang Sutawijaya. Danang Sutawijaya inilah yang akhirnya manjadi cikal bakal berdirinya kerajaan Mataram Islam.

Peristiwa terbunuhnya Arya Penangsang ini terjadi pada tahun 1549 dan kesempatan ini digunakan oleh sekutu Ratu Kalinyamat untuk menobatkan Ratu Kalinyamat sebagai penguasa Jepara. Momen penobatan ini ditandai dengan candra sangkala "*Trus Karya Tataning Bumi*" atau tanggal 10 April 1549.

Pada masa pemerintahan Ratu Kalinyamat, Jepara dikenal sebagai bandar niaga yang ramai dan merupakan daerah makmur, *gemah ripah loh jinawi*. Ratu Kalinyamat dikenal memiliki jiwa patriotisme dan anti terhadap segala bentuk penjajahan. Hal ini dibuktikan dengan pengiriman armada perangnya ke Malaka untuk menggempur Portugis tahun 1551 dan 1574.

Berdasarkan prestasi inilah buku-buku resmi yang diterbitkan oleh Pemda memperkuatnya dengan berbagai data pendukung termasuk berbagai pernyataan orang-orang Portugis yang menyiratkan ketakjubannya. Misalnya tentang terkesannya orang Portugis atas keberanian Ratu Kalinyamat sehingga mereka menyebut sang Ratu sebagai *"De Krange Dame"* (wanita yang gagah berani). Demikian juga kekaguman De Couto, seorang penulis bangsa Portugis dalam bukunya "De Asia" juga dimunculkan dengan menyebut Ratu Kalinyamat sebagai *"Rainha de Jepara senhora Poderosa e rice*" (Ratu Jepara, seorang perempuan yang kaya dan mempunyai kekuasaan besar). Hal ini bisa dipahami karena data-data yang dimunculkan diketahui bahwa armada perang

yang dikirim Ratu Kalinyamat ke Malaka melibatkan hampir 40 perahu dengan prajurit sekitar 5.000 orang, meskipun mengalami kegagalan. Pada penyerangan lewat darat yang bertujuan menggempur benteng pertahanan Portugis, serangan pasukan Ratu Kalinyamat juga masih belum berhasil mematahkan pasukan Portugis. Yang lebih tragis pimpinan prajurit Kalinyamat terbunuh sehingga *"espada e hum cris guarnacido de ouro"* (pedang penikam dan keris dihiasi emas) jatuh ke tangan Portugis. Dengan kenyataan ini akhirnya para prajurit kembali ke perahu dan melanjutkan peperangan di laut. Pada peristiwa ini, hampir 2.000 prajurit Kalinyamat gugur dalam peperangan yang cukup heroik ini.

Kendatipun demikian semangat patriotisme tidak pernah luntur dan tetap membara mengusir penjajah. Maka diceritakan, 24 tahun kemudian Oktober 1574, Ratu Kalinyamat mengirimkan kembali armada militer ke Malaka yang jauh lebih besar yakni terdiri dari 300 kapal dengan 15.000 prajurit. Armada militer kedua dipimpin oleh "*Regedor Principal de Seu Reyno*" (pengusaha terpenting dalam kerajaan) yang disebut *"Quilimo"* yang diduga merupakan julukan dari "Kiai Demak." Peperangan kedua ini – dengan mengutip sejarawan De Couto–berakhir dengan perundingan dan negosiasi politik. Namun tuntutan pihak Portugis dirasa terlalu berat sehingga tidak menemukan kesepakatan. Akibatnya pihak Portugis merampas enam kapal yang penuh dengan bahan-bahan makanan. Pasukan Kalinyamat akhirnya memutuskan mundur kembali ke Jepara.

Sejarah dan kisah Ratu Kalinyamat telah dikomunikasikan secara sistemik oleh masyarakat Jepara terutama oleh Pemda setempat. Dalam hal ini masyarakat Jepara telah berhasil membuat sejarah yang

mampu memukau publik melalui strategi komunikasi yang diperankannya. Ratu Kalinyamat dalam sejarah dan kisah yang tertutur di atas merupakan bagian dari cara berkomunikasi masyarakat dalam menemukan dan menangkap kesejatian diri Ratu Kalinyamat. Masyarakat menggunakan tanda-tanda dengan memilih, menggabungkan, dan menangkap tanda-tanda tersebut untuk menghasilkan makna tertentu (*signifying practice*) dan mengungkap diri (*communication*) atas apa yang terjadi pada diri Ratu Kalinyamat.

Maka Ratu Kalinyamat yang semula ”ditentukan” sebagai peristiwa historis menjadi ditentukan dalam waktu mistis. Peristiwa historis seperti ini tidak lagi sekedar dipahami sebagai historis, melainkan mistis. Pada titik ini telah terjadi suatu proses dehistorisasi, yakni menunjuk kekuatan mistis untuk mencabut status historis konsep dan bentuk tentang Ratu Kalinyamat. Pada saat yang sama proses naturalisasi juga berlangsung lantaran naturalisasi merupakan mesin mistis (semiotik) untuk menghasilkan esensi-esensi yang tak terbatas. Sehingga terjadi tarik-menarik dan pertarungan bebas yang berlangsung secara dialektis antara sitem tanda yang ada dengan kebebasan orang untuk memilih dan memakainya sesuai kebutuhan pribadi atau kelompok dari komunitas tertentu yang jelas di dalamnya mengandaikan adanya efek (*naturalizing effect*). ”Natural” adalah pengalaman utama dalam mitos yang di dalamnya mencerminkan ideologi.

Menurut Barthes, dalam mitos terdapat motivasi yang bisa di periksa melalui mekanisme analogi. Motivasi dan ideologi inilah yang bisa ditangkap dengan memetakan sistem tanda/sistem signifikansi dalam suatu sejarah yang dikomunikasikan. Maka dengan mencermati beberapa data kisah dan sejarah yang sudah terurai di atas dapat

dipetakan melalui skema sebagai berikut.[17]

Mitos-mitos Citrawi dalam Sejarah dan Kisah Ratu Kalinyamat

Mitos-mitos Citrawi {Petanda (Signified)} Concept/Content	**Alasan Dibalik Pencitraan {Penanda (Signifier)}Form/Expression**
Ratu/ Pemimpin Perempuan	Dinobatkan sebagai pengusaha daerah Jepara pada 10 April 1549, ditandai dengan candra sengkala "*Trus Karya Tataning Bumi*"
Perempuan patriotis	Melawan segala bentuk penjajahan, terbukti dengan pengiriman dua kali pasukan perang melawan penjajah Portugis di Malaka pada tahun 1551 dan 1574.
Perempuan kuat, berani, dan perkasa	memiliki kekuatan militer yang tangguh. Terlibat aktif mengirimkan pasukan perang ke Malaka melawan Portugis; *pertama*, 40 perahu (armada perang) dengan sekitar 5.000 parajurit pada tahun 1551. *Kedua*, 3.00 armada perahu dengan` 15.000 prajurit pada tahun 1574. Predikat dari orang Portugis bahwa Ratu Kalinyamat sabagai "*Raihe de Jepara senhora Poderosae rice*" (Ratu Jepara, seorang perempuan yang kaya raya dan mempunyai kekuasaan besar). Orang Portugis menyebut sang Ratu sebagai "*De Krange Dame*" (wanita yang gagah berani).

Perempuan saudagar yang kaya raya	Memiliki bandar niaga yang ramai yang memakmurkan rakyatnya, *gemah ripah loh jinawi*. Predikat dari orang Portugis bahwa Ratu Kalinyamat sebagai "*Raihe de Jepara senhora Poderosae rice*" (Ratu Jepara, seorang perempuan yang kaya raya dan mempunyai kekuasaan besar).
Perempuan cantik, berdaya tarik	Mengundang bermalam para tamu di istana dan menginap dalam satu ruang istirahat pribadinya. Banyak di antara para tamu (laki-laki) tergelincir dan tergoda karena kecantikan sang Ratu, sehingga berbuat tidak layak (meski sang Ratu menolaknya).
Perempuan tegas	Memberikan hukuman mati bagi para tamu laki-laki yang bermalam dan berbuat tidak layak dengan sang Ratu, karena tergoda kecantikan dan kemolekan (daya tarik sang Ratu)
Perempuan sakti	Perilaku kontroversialnya yang terkenal dengan *tapa wuda sinjang rambut* Memiliki "*espade a hum cris guarnacido de ouro*" (pedang penikam dan keris dihiasi emas)
Perempuan setia dan cinta keadilan	Melawan dan menolak ketidakadilan yang menimpa suaminya, Sultan Hadiri, dan saudaranya, Sultan Prawoto sebagai korban pembunuhan yang didalangi oleh Arya Penangsang. Sang Ratu melakukan *Tapa wuda sinjang rambut* sebagai bentuk perlawanan dan pencarian keadilan kepada Sang Pencipta. Tidak menikah lagi sepeninggal suaminya, meskipun banyak orang yang mengharapkannya, termasuk seorang wali sekalipun.

Pemimpin militer angkatan laut	Memiliki kekuatan militer yang tangguh dengan ratusan armada perang dan ribuan prajurit.
Perempuan "Indo"	Keturunan Jawa dan Cina, dari perkawinan Raden Patah dengan Putri Cina, salah seorang putranya adalah Sultan Trenggono yang tak lain adalah ayah dari Ratu Kalinyamat
Perempuan publik	Sebagai pemimpin Jepara yang berpengaruh dan karismatik bahkan melegenda hingga sekarang
Berdarah biru	Memiliki hubungan langsung dengan kerajaan Demak dan Raden Patah melalui Sultan Trenggono
Dekat dengan Islam	Peninggalan Masjid Mantingan dari keluarga Islam serta kedekatan emosional dengan sunan Kudus
Kesucian dan kemuliaan nasab	Silsilah yang terhubung hingga Nabi Muhammad SAW.
Perintis seni ukir	Peninggalan Masjid Mantingan yang penuh dengan ornamen ukir, serta keterlibatan orang-orang dekat Ratu Kalinyamat yang mengawali ukir di Jepara atas petunjuk sang Ratu melalui seorang patih dari Tiongkok yang dikenal dengan Cie Wie Gwan
Bebas menentukan suami	Melakukan sayembara (uji kejujuran) dalam menentukan suami, melalui "uji nafsu" dengan mengajak istirahat bersama dalam satu ruang kepada setiap tamu laki-laki. Hanya Sultan Hadiri yang lolos dari ujian ini, sehingga menjadi pendamping hidupnya hingga akhir hayat.
Manusia perempuan	Berambut panjang (sinjang rambut) dan sebagai seorang Ratu (pemimpin perempuan)

C. Tasawuf dan Simbol Manifestasi Ketuhanan dalam Ratu Kalinyamat

Tasawuf dan 'irfan mengandalkan *dzauq* atau emosi sebagai landasan epistemologinya, oleh karenanya para sufi lebih mampu mengekspresikan pengalaman esoterisnya melalui puisi dan mengartikulasikan kecamuk sanubarinya yang sarat cinta melalui simbol-simbol. Menurut Rumi, simbol memberi ruang bagi pembaca untuk meningkatkan perenungan dari 'renungan keindahan dunia' menjadi 'renungan keindahan Ilahi.' Seseorang tidak akan mampu memasuki api ketuhanan tanpa perantara, *tamtsîl* dan kiasan yang dapat membantu mereka merasakan panasnya api bagi orang yang berada di dekat api.[18]

Simbol menjadi bahasan utama dalam 'irfan dan tasawuf karena, sebenarnya, tema-temanya bukanlah sesuatu yang dapat diungkapkan melalui tulisan maupun lisan. Karena itulah, perkataan para sufi selalu menyimpan arti batin atau rahasia. Yahya Yatsrebi menyebutkan dua alasan tidak dapat diungkapkannya tema-tema gnostik. *Pertama*, metode artikulasi dengan simbol dibalik pernyataan mistik dan tema-tema dalam irfan dan tasawuf dapat dianggap sebagai langkah antisipatif terhadap kesalahpahaman masyarakat awam dan kebencian sebagian ulama anti mistisisme. *Kedua,* realitas-realitas *syuhudi* dan capaian-capaian gnostik bukanlah sesuatu yang dapat ditransformasikan atau dideskripsikan secara utuh dan bebas reduksi. Maulawi sering mengungkapkan ketidakberdayaannya mengungkapkan pengalaman *'isyq*-nya dalam puisi-puisi, "*apapun yang kukata untuk menjelaskan cinta selalu membuatku malu*," katanya bersyair.[19]

Dalam konteks tasawuf, simbol sering digunakan sebagai alat mengungkapkan sesuatu (*tamtsîl*) terhadap

suatu perasaan atau dzat yang sulit dilukiskan dengan kata-kata. Dalam konteks thariqat di Jepara, Ratu Kalinyamat sering dijadikan simbol para penganut thariqat untuk menggambarkan Tuhan yang abstrak.

Di kalangan sebagian masyarakat sufi dari golongan thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jepara menganggap Ratu Kalinyamat sebagai "*bojo njero*" (istri dalam/ istri bayangan). "Bojo njero" biasanya melibatkan perempuan sebagai representasi untuk mendongkrak spiritualitas para wali atau ahli thariqat yang kebanyakan laki-laki untuk sampai kepada Tuhan. Hal ini sebagaimana terjadi pada Ibn al-'Arabi ketika mengalami "*extasy spiritual*" di mana penjelmaannya seakan memandang perempuan cantik di depan Ka'bah sehingga mendorong syahwat spiritualitasnya menemui Tuhan. Inspirasinya terhadap "perempuan cantik" oleh Ibn al-'Arabi juga telah membuahkan karya tulis dalam sejumlah kitab yang berorientasi tasawuf. Hal yang sama juga dialami oleh Khalil Gibran yang selalu mempunyai "kekasih bayangan" yang selalu menemaninya di manapun dan kapanpun ia pergi. Kekasih bayangan tersebut memberikan inspirasi Gibran bagi lahirnya banyak karya sastra.[20]

Hal ini dimaksudkan sebagai wahana (*wasîlah*) untuk mengantarkan para *sâlik* menemui Tuhan. Kalinyamat menurut mereka berasal dari bahasa Arab, yaitu *kalimat*, yang berarti *kalimat syahadat*.[21] Membaca kalimat syahadat dalam Islam merupakan rukun pertama dari lima rukun Islam. Dengan demikian syahadat merupakan inti dalam Islam. Berdasarkan alasan tersebut istilah "Kalinyamat" di kalangan sufi merupakan simbol dari inti Islam, sehingga ada di antara mereka menjadikan Ratu Kalinyamat sebagai "guru spiritual" sebagian masyarakat sufi di Jepara yang akan membimbingnya menuju Tuhan.[22] Hal ini didukung

dengan penafsiran ahli thariqat yang memahami *"tapa wuda"* dalam pengertian "telanjang" sebagai tanda meninggalkan semuanya (segala urusan dunia) dan hanya menuju satu tujuan, yaitu Allah SWT. "*Tapa wuda*" dipahami sebagai pelarian spiritual Ratu Kalinyamat setelah dihadapkan dengan kegelisahan yang bersifat keduniaan yang berwujud urusan kerajaan, terbunuhnya suami dan saudara yang dicintainya, keserakahan, dan seterusnya. Pada tingkat tertentu, hal ini telah menempatkan Ratu Kalinyamat sebagai "guru spiritual" atau setidaknya kekaguman masyarakat (sufi) terhadap Ratu Kalinyamat. Bahkan mereka telah menjadikannya sebagai strategi dakwah dengan memasukkan aliran thariqat dalam perspektif Jawa. Jadi, bukan lagi murni Qadiriyah-Naqsyabandiyyah. Caranya adalah dengan memasukkan unsur-unsur budaya lokal (kepopuleran Ratu Kalinyamat), kemudian dibungkus dengan nilai-nilai Islam melalui ajaran thariqat.[23]

Mendudukkan Ratu Kalinyamat sebagai "guru spiritual" dalam kehidupan sufi di Jepara menjadi fenomena tersendiri yang unik meski masih dalam komunitas yang sangat terbatas. Hal ini hanya bisa ditangkap oleh mereka yang mampu memahami dan merenungkan dengan kejernihan hati dan pikiran yang bersih. Apalagi ajaran sufi Ratu Kalinyamat dalam kebanyakan buku yang ada, belum pernah diungkap. Ratu Kalinyamat sebenarnya telah memberikan filosofi hidup yang dikenal dengan rahasia huruf *Alif* sebagai ajaran Tauhid tingkat tinggi. Ajaran rahasia huruf *Alif* yang berorientasi tauhid (pernyataan keesaan Tuhan) juga tercermin secara monumental dalam tulisan bahasa Arab pada gapura pintu masuk kompleks masjid Mantingan dan makam kramat Ratu Kalinyamat. Gapura ini menjadi "tugu identitas" yang dibanggakan

oleh warga Jepara. Bunyinya adalah *"Asyhadu an lâ ilâha illâ Allâh"* (Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah).

Hanya komunitas terbatas dari orang-orang tertentu yang mampu menemukan dan berkesimpulan bahwa Ratu Kalinyamat memiliki ajaran tasawuf tingkat tinggi. Hal ini seperti ditunjukkan ketika Ratu Kalinyamat menjelang pertapaannya di Sonder, beliau mencari tempat yang benar-benar hening dan bisa mendukung kontemplasinya menuju Yang Suci. Sampai suatu ketika Ratu Kalinyamat *Ngaso* (dari bahasa Jawa yang berarti istirahat) lalu *Semende* (dari bahasa Jawa yang berarti bersandar), maka daerah tersebut kemudian terkenal dengan nama Sonder yang terletak di desa Tulakan Keling Jepara. Di Sonder inilah Ratu Kalinyamat merasa cocok dengan lingkungan dan suasana mistisnya sampai akhirnya melakukan pertapaan (oleh kalangan sufi disebut ber*khalwat*).[24]

Sebelum ber*khalwat* kepada Allah, Ratu Kalinyamat membersihkan diri baik secara lahir maupun batin dengan mengambil air dari sungai yang dikeramatkan di daerah tersebut untuk bersuci dan melakukan "mandi besar." Dalam mengambil air inilah Ratu Kalinyamat mengucapkan semacam mantra yang berbunyi:

> *"Sakdurunge Allah Ta'ala gawe bumi pitu, Allah Ta'ala gawe langit pitu, Allah nurunake huruf Alif, Wujute Alif Nurullah ya Nur Muhammad kang ngebai jagat royo manjing ono ing jiwo rogoku Lailaha illallah Muhammadurasulullah."*[25]

(Sebelum Allah SWT menciptakan bumi tujuh, Allah menciptakan langit tujuh, lalu menurunkan huruf *Alif*. Wujudnya adalah cahaya Allah dan cahaya Muhammad (utusan Allah) yang memenuhi jagad raya merasuk dalam jiwa ragaku. Tiada Tuhan selain Allah, Nabi Muhammad

utusan Allah)

Dalam kutipan di atas menunjukkan ada rahasia yang sangat mendalam dari huruf *Alif*. *Alif* itu kalau di-*fathah* bunyinya "A," kalau di-*kasrah* bunyinya "I," kalau di-*dammah* bunyinya "U," sehingga bunyinya "A, I, U" yang menjadi semacam akronim yang berarti "*aku iki urip*" (saya ini hidup). Karena manusia itu memiliki kehidupan, sebagai konsekuensinya akan kembali kepada yang memberi hidup (*Innâ lillâhi wa innâ ilaihi râji'ûn*), sesungguhnya manusia adalah milik Allah dan hanya kepada-Nya akan kembali.

Beberapa poin di atas hanyalah sebagian dari ajaran Ratu Kalinyamat yang diyakini oleh kelompok sufi tertentu, terutama yang memiliki ikatan emosional dengan Ratu Kalinyamat. Mereka biasanya memiliki pengabdian tertentu berkaitan dengan *petilasan* maupun makam keramat Ratu Kalinyamat yang biasanya bersifat turun temurun.

D. Perempuan Sebagai Manifestasi Tuhan bagi Penganut Thariqat

Ratu Kalinyamat bagi muslim sufi, khususnya penganut thariqat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Jepara telah mengalami perubahan makna, yaitu dari sosok manusia biasa, seorang Ratu di Jepara, berubah menjadi simbol tokoh sufi, seorang mursyid yang menjadi "bayangan atau wakil" Tuhan. Bagi mereka, Ratu Kalinyamat adalah mursyid tertinggi yang bisa menghantarkan mereka menuju jalan Tuhan. Pemahaman para penganut thariqat di Jepara ini didasari pada konsep para sufi terdahulu seperti Ibn Arabi dan Jalaluddin Rumi tentang perempuan sebagai "bayangan" Tuhan dan cermin yang paling bagus untuk memantulkan sinar ketuhanan.[26]

Perempuan dalam perspektif para sufi sering diidentikkan dengan cermin Tuhan, yang mampu memancarkan sifat dan cahaya Tuhan secara sempurna. Rumi dalam *Mastnawi*-nya menulis syair yang sangat indah tentang wanita: "*Wanita adalah cahaya Tuhan/Dan dia bukan kekasihmu/Wanita adalah pencipta/Dan bagimu, dia juga tidak diciptakan*. Rumi menegaskan pada umat manusia sosok wanita, karena kemuliaan dan qodratinya, mampu membiaskan "bayang-bayang" Tuhan di semesta ini, yang oleh Ibnu 'Arabi disebut sebagai miniatur semesta atau mikrokosmos (*al-'âlam al-shaghîr*), yang dalam dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya atau makrokosmos ini. Oleh karenanya sungguh benar kalau para sufi ahli ma'rifat, untuk meningkatkan derajat kewalian, salah satu caranya adalah dengan mencintai dan menyayangi wanita.[27]

Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa wanita merupakan "cermin" pantulan cahaya Tuhan yang paling sempurna di dunia. Berdasarkan teori *insân kâmil*-nya, Ibnu Arabi berpendapat hanya ada satu realitas tunggal di semesta ini, yaitu Allah. Sedangkan semesta ini hanya sebagai wadah dari pantulan cahaya-Nya. Penampakan (*tajalli*) Allah pada alam ini, dikarenakan Allah ingin dikenal dan ingin melihat citra diri-Nya melalui alam tersebut. Untuk itu, Ia memanifestasikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam. Dengan demikian, alam fenomena ini merupakan perwujudan dari nama-nama dan sifat-sifat Allah yang abadi. Tanpa adanya alam ini, maka sifat dan nama-Nya akan senantiasa berada dalam bentuk potensialitasnya pada Dzat Tuhan, dan tidak akan dikenal oleh siapapun. Di sinilah letak urgensi wujud alam sebagai wadah *tajalli* Ilahi, yang padanya Tuhan melihat citra diri-Nya yang terbatas.[28]

Barangkali Ibn Arabi adalah orang pertama yang menelurkan gagasan tentang kesempurnaan *tajalli* atau manifestasi Tuhan pada diri perempuan. Ciri khas ajaran tasawuf Ibn 'Arabi adalah *waḥdah al-wujûd* (manunggaling kawula lan gusti). Dalam ajaran tersebut Ibn Arabi meyakini bahwa semua yang ada di dunia ini merupakan cerminan Tuhan atau *tajalli* Tuhan. Tetapi pantulan Tuhan melalui alam seisinya ini bisa disaksikan dalam diri manusia. Karena manusia adalah mikrokosmos (*al-`âlam al-shaghîr*) dari alam raya (*al-`âlam al-kabîr*). Sehingga pantulan Tuhan dalam diri manusia dinilai oleh Ibn 'Arabi lebih sempurna dibanding pantulan atau cerminan Tuhan pada alam raya. Tetapi kesempurnaan tajalli Tuhan pada manusia kembali diranking oleh Ibn 'Arabi. Di antara dua jenis manusia, yakni laki-laki dan perempuan, bagi Ibn 'Arabi, perempuan adalah tempat paling sempurna sebagai *tajalli* Tuhan.

Tajalli Tuhan pada manusia sesungguhnya tidak muncul dalam penyaksian yang kasat mata. Menurut Corbin, *tajalli* hanya bisa dilakukan dengan cara mengaktifkan imajinasi kreatif sang pencinta. Sebab, imajinasi mentransmutasikan dunia inderawi dengan cara mengangkatnya kepada modalitasnya sendiri yang halus dan tak kenal rusak. Pergerakan ganda semacam ini memungkinkan adanya respon dua arah, yaitu turunnya yang ilahi dan naiknya yang inderawi (*munâzalah*). Turunnya yang ilahi dan naiknya yang inderawi menuju satu perjumpaan dalam satu esensi ini memungkinkan adanya simpati antara dua entitas yang manunggal itu.

Perjumpaan ini dilukiskan oleh Ibn 'Arabi sebagai perjumpaan antara *al-musytaq* (merindu) dan *al-musytaq ilaihi* (wujud asal yang dirindukan). Pertemuan ini bukan saja harapan dari *al-musytaq* (manusia yang mencinta),

tetapi juga harapan dari *al-musytaq ilaihi* (Tuhan). Karena Tuhan juga mempunyai hasrat kerinduan (*al-syauq*) kepada makhluk-Nya demi memanifestasikan diri-Nya pada wujud-wujud agar Dia dapat dikenali. *Kuntu kanzan makhfiyyan fa a<u>h</u>babtu an u`rafa fakhalaqtu al-khalqa fa bî `arafûnî*. Hadits ini menyiratkan adanya saling ketergantungan antara Tuhan dengan *'abd* (hamba). Karena hanya dengan hambalah Ia disebut sebagai Tuhan. Dua-duanya seakan terlibat dalam ikatan yang saling bersinergi, yang satu memberi wujud, sementara yang lain mengungkapkannya. Keduanya menempatkan dirinya dalam 'kepasifan'; yang satu menjadi tindakan wujud bagi yang lain.

Di mana perempuan mendapatkan posisinya dalam *tajalli* Tuhan? Perempuan dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah simbol dari jiwa yang *reseptive* (*munfa'il*) dan yang *creative* (*fâ'il*). Sementara laki-laki adalah jiwa yang *creative* atau aktif (*fâ'il*) saja. Karenanya, Ibn 'Arabi tidak menempatkan yang feminin dan yang maskulin itu secara berhadap-hadapan. Sebaliknya, yang feminin baginya adalah jiwa yang meliputi dua unsur sekaligus.[29]

Lebih dari itu, pencitraan Tuhan dalam diri wanita merupakan "penyatuan" antara sifat Aktif Tuhan dalam mencipta dan berkreasi, yang dalam istilah *Tao* disebut *Yang,* dengan sifat pasif wanita (*Yin*) yang hanya sebagai tempat aktifitas. Maka sungguh tepat kalau Ibnu 'Arabi menyebut pencitraan Tuhan dalam diri wanita ini sebagai cara pengungkapan atau *tajalli* Tuhan yang paling lengkap dan paling sempurna, karena terlihat sekaligus adanya sifat *Yin* dan *Yang*, yang berupa keagungan Tuhan (*Jalâl*) dan keindahan Tuhan (*Jamal*) dalam diri sosok seorang wanita. Berkaitan dengan kesempurnaan *tajalli* Tuhan pada wanita ini, Ibnu 'Arabi mengatakan dalam *Futû<u>h</u>ât*

Makkiyyat;

"Aku dahulu tidak menyukai kaum wanita dan hubungan seksual, ketika pertama-tama memasuki jalan ini (tasawuf). Hal ini berlangsung kira-kira delapan belas tahun hingga Aku menyaksikan tingkat yang lebih tinggi. Pada saat itu Tuhan telah membuat Aku mencintai wanita, dan Aku menjadi makluk yang paling kuat dalam menjaga dan memenuhi hak-haknya.

Berdasarkan fenomena wanita dalam perspektif kaum sufi ini, menjadi sesuatu yang lumrah ketika Ratu Kalinyamat dianggap sebagai "mursyid" dan bayangan Tuhan yang mampu membawa kaum muslimin, khususnya penganut thariqat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Jepara menuju jalan Tuhan. Pendapat penganut thariqat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah tentang sosok Ratu Kalinyamat rupanya terinspirasi dari konsep tasawuf falsafi para sufi terdahulu, khususnya Ibn 'Arabi dengan konsep *wahdah al-wujûd*.

E. Bentuk "Akulturasi" Tasawuf dengan Budaya Lokal di Jepara

Adanya faham dari penganut thariqat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah bahwa Ratu Kalinyamat adalah "mursyid" atau wali di daerah Jepara yang bisa membimbing mereka menuju jalan Allah, merupakan akulturasi yang tidak disengaja antara dua tradisi besar keagamaan, yaitu tradisi Islam dengan ajaran tasawufnya dan budaya lokal Jawa.

Pada akhirnya akulturasi budaya ini menjadikan Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jepara cair, mau menerima (*exeptable*) budaya lokal yang dirasa tidak bertentangan dengan ajaran tasawuf Islam. Selanjutnya, pola akulturasi ini, juga merasuk bukan hanya di *mindset* penganut Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah, tetapi juga

dalam perilaku keagamaan dan amaliyah thariqat yang mereka lakukan.

Misalnya dalam dzikir setelah shalat. Pada ajaran dasarnya, bacaan dzikir Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah setelah shalat fardlu di antaranya adalah:

Astaghfirullaha al-Adhîm (3 x)
Allahumma shalli 'alâ sayyidina Muhammad wa alihi wa shahbihi wa sallim (3 x)
Lâ ilâha Illâ Allah (3x)
Sayyidunâ Muhammad rasûlullah Shallallahu 'alaihi wa sallam (1x)
Lâ ilâha Illâ Allah (165x)
Sayyidunâ Muhammad rasûlullah Shallallahu'alaihi wa sallam (1x)

Dilanjutkan dengan membaca shalawat munjiyat satu kali dan diteruskan dengan membaca al-Fatihah kepada Rasulullah, keluarga, dan sahabatnya. Selanjutnya membaca al-Fatihah lagi yang dihadiahkan kepada Syaikh Abdul Qadir al-Jilani, Syaikh Junaid al-Baghdadi, Mushlih bin Abdurrahman. Kemudian membaca al-Fatihah lagi yang dihadiahkan kepada seluruh umat Islam, setelah selesai baru membaca doa sesuai keperluan masing-masing.

Namun bagi Thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jepara, hadiah fatihah ditambah satu kali lagi, yaitu khusus kepada Ratu Kalinyamat, sebagai mursyid mereka di daerah Jepara.[30]

Akulturasi bukan hanya terjadi dalam bacaan (wirid) saja, tetapi dalam praktik waktu dan tempat dzikir, juga mengalami modifikasi. Kalau biasanya amalan *tawajjuh* thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyah dilakukan 1 minggu sekali di tempat Syaikh (mursyid), maka Qadiriyah-Naqsyabandiyah Jepara, melakukan *tawajjuh* empat puluh

hari sekali bertempat di Masjid Mantingan, yang diyakini sebagai makam Ratu Kalinyamat.

Adapun dalam amalan *murâqabah*, yaitu keyakinan bahwa Allah selalu mengawasi segala perbuatannya, karena Allah sangat dekat dengan manusia, bagi penganut Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Jepara diubah sedikit menjadi keyakinan bahwa Ratu Kalinyamat yang mewakili dan sebagai perantara Allah, selalu mengawasi mereka.[31]

Beberapa hal inilah yang menunjukan adanya sintesa atau akulturasi antara tasawuf Islam dengan faham lokal di Jepara, yaitu Ratu Kalinyamat.

F. Penutup

Ratu Kalinyamat yang dimitoskan masyarakat Jepara adalah salah satu cucu Raden Patah, Raja Demak I dari Sulan Trenggono. Sultan Trenggono memiliki 6 (enam) keturunan, yakni: (1) Pangeran Mukmin (Sunan Prawoto); (2) Putri I (Putri Kenya); (3) Putri II (Retno Kencono); (4) Putri III (Retna Mirah); (5) Putri IV; (6) Putri V. Retno Kencono dalam silsilah tersebut merupakan Ratu Kalinyamat yang kita kenal sekarang. Ratu Kalinyamat memiliki julukan Ratu Arya Jepara. Sementara keterangan dari juru kunci makam Ratu Kalinyamat di kenal juga dengan Raden Ayu Wuryani.

Di kalangan sebagian masyarakat sufi dari golongan thariqat Qadiriyah-Naqsyabandiyyah di Jepara menganggap Ratu Kalinyamat sebagai "*bojo njero*" atau perempuan bayangan Tuhan yang seakan menjadi penunjuk (*mursyid*) dalam membawa mereka menuju jalan ketuhanan. Sedangkan akulturasi yang mencerminkan Ratu Kalinyamat terjadi dalam bacaan (wirid) berupa fatihah, praktik, waktu dzikir, dan tempat dzikir. Kalau biasanya amalan *tawajjuh* thariqat Qadiriyah

Naqsyabandiyah dilakukan 1 minggu sekali di tempat Syaikh (mursyid), maka Qadiriyah Naqsyabandiyah Jepara, melakukan *tawajjuh* empat puluh hari sekali bertempat di Masjid Mantingan, yang diyakini sebagai makam Ratu Kalinyamat. Adapun dalam amalan *murâqabah*, yaitu keyakinan bahwa Allah selalu mengawasi segala perbuatannya, karena Allah sangat dekat dengan manusia, bagi penganut Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Jepara diubah sedikit menjadi keyakinan bahwa Ratu Kalinyamat yang mewakili dan sebagai perantara Allah, selalu mengawasi mereka.

End Note:

1 Gelar "Ratu Kalinyamat" sebenarnya baru diberikan saat penobatannya sebagai penguasa Jepara, 10 April 1549, sedang nama aslinya adalah Retno Kencono. Tanggal penobatan Ratu Kalinyamat sebagai penguasa Jepara 10 April 1549 akhirnya oleh pemerintah Jepara ditetapkan sebagai hari jadi Jepara berdasarkan Perda Nomor 9 tahun 1988. Lihat, Drs. Soenarto, *Jepara, Surga Industri Mebel Ukir,* (Jepara: Pemda Jepara, 2002) hal. ii.

2 Bambang Poerwadi, *Kepak Sayap Bumi Kartini,* hal. vi. Prestasi kemajuan kekuasaan Ratu Kalinyamat dalam bidang keagamaan juga menonjol karena penyebaran Islam yang dipeloporinya juga mendapat sambutan hangat dari masyarakat karena dengan menggunakan pendekatan kemanusiaan melalui doktrin misteri, seni, dan mistik. Lihat, SP. Gustami, *Seni Kerajinan Mebel, Ukir Jepara; Kajian Estetik Melalui Pendekatan Multi Dimensi*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hal. 100. Pendekatan budaya dalam dakwah Islam Ratu Kalinyamat juga bisa dilihat pada makam dan Masjid Mantingan Jepara yang masih tampak mengandung unsur-unsur Hindu meskipun nuansa Islamnya lebih menonjol.

3 Panitia Penyusunan Hari Jadi Jepara Pemkab Dati II Jepara, *Sejarah Hari Jadi Jepara,* (Jepara: Pemda Dati II Jepara, 1998), hal. 41-42.

4 Istilah *tapa wudo sinjang rambut* dalam *oral history* peneliti dapatkan dari ustadz Mufid, tokoh asal Jepara dan K. Miftahuddin, sesepuh asal Kudus dalam wawancara terpisah tanggal 9 Juni 2004 yang juga dikenal oleh masyarakat setempat. Istilah ini menggambarkan cara bertapa Ratu Kalinyamat yang

tidak berbusana sama sekali, kecuali hanya dengan rambutnya yang panjang sebahu terurai indah melilit tubuhnya.

5 Suatu versi mengatakan misi pertapaannya sebagai wujud tanggungjawab Ratu Kalinyamat dalam menebus rasa malunya dan meraih kembali kehormatannya atas kematian kedua orang terdekatnya. Lihat, *Nyi Ratu Kalinyamat*, dalam, http://jawapalace.org/

6 Kisah ini juga dituturkan dalam Serat Kandhaning Ringgit Purwa Naskah KBG. Nt.7. Kutipan-kutipan ini sering dijadikan legitimasi atas patriotisme Ratu Kalinyamat dalam beberapa literatur sejarah lokal Jepara, misalnya bisa dilihat dalam; *Sejarah Hari Jadi Jepara,* yang disusun oleh Panitia Penyusunan Hari Jadi Jepara Pemkab Dati II Jepara, 1998, hal. 37-40.

7 *Wawancara, 20 Desember 2005* dengan Juru Kunci Kalinyamat.

8 Prestasi kemajuan kekuasaan Ratu Kalinyamat dalam bidang keagamaan juga menonjol karena penyebaran Islam yang dipeloporinya juga mendapat sambutan hangat dari masyarakat karena dengan menggunakan pendekatan kemanusiaan melalui doktrin misteri, seni, dan mistik. Lihat, SP. Gustami, *Seni Kerajinan Mebel, Ukir Jepara; Kajian Estetik Melalui Pendekatan Multi Dimensi*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000), hal. 100. Pendekatan budaya dalam dakwah Islam Ratu Kalinyamat juga bisa dilihat pada makam dan Masjid Mantingan Jepara yang masih tampak mengandung unsur-unsur Hindu meskipun nuansa Islamnya lebih menonjol.

9 Wawancara dengan KH. Ma'ruf tanggal 20 Desember 2005.

10 *Ibid*.

11 *Ibid*.
12 *Sejarah Hari Jadi Jepara,* disusun oleh Panitia Penyusunan Hari Jadi Jepara Pemkab Dati II Jepara, 1998, hal. 37.
13 *Ibid*.
14 Tim Pariwisata. 2003. Jepara, Sejarah dan Budaya. Legenda Obyek-obyek Wisata. Jepara: Dinas Pariwisata.
15 Lembaran Daerah Kabupaten Daerang Tingkat II Jepara Nomor 2 Tahun 1989 Seri D No. 1
16 Hayati, Chusnul dkk. 1991. *Ratu Kalinyamat Sebagai Tokoh Historis Legendaris*. Semarang: Fak. Sastra Universitas Diponegoro.
17 Gelora Bumi Kartini, Edisi 27/Tahun 2003; Gustami, SP. 2000. Seni Kerajinan Mebel, Ukir Jepara; Kajian Estetik Melalui Pendekatan Multi Dimensi. Yogyakarta: Penerbit Kanisius; Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. (London: Jonathan Cape, t.th.), 142; Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Sign: Semiotics, Literature, Deconstruction*. London: Routledge & Kegan Paul.
18 Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Thariqat: Kajian Historis tentang Mistik* (Solo: Ramadani, 1994); Bruisness, Martin Van, *Studies of Sufism and The Sufi Order in Indonesia*.
19 Yahya Yatsrebi, *An Inquiry Concerning the Relationship between Religion and Mysticism* (Din Va Ervan); Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1996); Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).
20 Wawancara dengan Gus Nung (KH. Nuruddin Amin) sesepuh masyarakat Jepara pada tanggal 10 April

2007.

21 *Kalimat Syahadat* dalam Islam merupakan dua kalimat pernyataan kesaksian dari setiap orang Islam . Pertama adalah kesaksian bahwa tiada Tuhan selain Allah, dan kedua adalah kesaksian bahwa Nabi Muhammad adalah utusan Allah. Dan salah satu rukun Islam yang pertama adalah membaca dua kalimat syahadat (syahadat tauhid dan syahadat rasul). Joko Triyono, *Intelektual Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Pelopor, 1999); Idrus al-Kaf, *Bisikan-bisikan Ilahi*, (Pustaka Hidayah, 2003).

22 Wawancara KH. Nuruddin Amin 10 April 2007.

23 Wawancara dengan Ustadz Fauzy, penganut thariqat di Kudus, Mei 2007.

24 Istilah *khalwat* di kalangan sufi, terutama kalangan ahli thariqat sangat populer. *Khalwat* adalah suatu aktivitas ritual yang bisa dilaksanakan kolektif dengan membaca *wirid-wirid* tertentu dalam suatu tempat dan waktu yang mendukung atas petunjuk guru thariqat yang dikenal dengan *mursyid*. Hal ini dilakukan sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah SWT dan sekaligus sebagai ujian menuju tahapan-tahapan hingga sampai "menyatu dengan-Nya" (manunggaling kawula ing Gusti). Lihat, Jalaluddin Rahmat, "Doa" dalam Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung: Pusataka Hidayah, 2000).

25 Wawancara dengan KH. Masrukan, penjaga makam Sonder, tanggal 1 Juli 2007.

26 Wawancara dengan Mursyid Thariqat , 20 April 2007.

27 Sachiko Murata, The *Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*. pent. Rahmani Astuti dan Nasrullah. (Bandung: Mizan, 2000), 249.

28 *Ibid*.

29 Guna menguatkan argumennya, Ibn 'Arabi menyandarkan logikanya pada proses penciptaan Adam. Adam sebagai yang maskulin sesungguhnya menurut Ibn 'Arabi diwujudkan dari esensi wujud yang feminin. Karena, zat atau asal usul segala sesuatu dalam bahasa Arab disimbolkan dengan sesuatu yang feminin, termasuk Dzat Tuhan. Setelah terciptanya Adam, Tuhan menciptakan Hawa yang feminin. Hirarki ini dimaknai Ibn 'Arabi sebagai kebenaran kualitas feminin yang kreatif melalui simbol Tuhan sebagai pencipta Adam dan sebagai yang reseptif melalui simbol Hawa. Sementara Adam yang maskulin kedudukannya adalah berada di tengah-tengah antara dua feminin yang kreatif dan pasif. Dua kualitas yang saling melengkapi (aktif dan reseptif) yang menyatu dalam perempuan (feminin) inilah yang memungkinkan jiwa ini menjadi tempat yang paling sempurna sebagai *tajalli* Tuhan. Inilah yang disebut sebagai esensi dari imajinasi kreatif. Dan jiwa kreatif ini juga berpotensi melahirkan cinta dalam diri manusia dan nostalgia yang mampu membangkitkan imajinasinya ke seberang wujudnya yang inderawi. Sementara dari rasa cinta dan nostalgia inilah muncul rasa simpati antara yang inderawi dan yang ruhani menuju pengetahuan ilahi atau *tajalli* Tuhan *par excellence*. Bahkan, Ibn 'Arabi sampai pada kesimpulan bahwa *tajalli* Tuhan yang paling sempurna akan terwujud melalui hubungan seksual.

Sosok *Insân Kâmil* tersebut tidak mengenal jenis kelamin, suku, dan golongan (*atqâkum*). Dan sepanjang hayat model *Insân Kâmil* yang paling sempurna adalah Muhammad Putra Abdullah.

Kemudian, pada masa setelahnya, siapakah yang lebih "cocok" bisa mencerminkan cahaya Tuhan? Ternyata, para sufi termasuk Jalaluddin Rumi dan Ibnu 'Arabi, lebih memilih sosok wanita sebagai "cermin" paling bersih yang mampu membiaskan "bayang-bayang" Tuhan di dunia ini. Hal ini dikarenakan secara qodrati, wanita mempunyai "kesamaan" dengan Tuhan, yaitu mencipta, bahkan sebagai *locus* pencipta manusia sempurna (*akmal al-Insân al-Kâmil*) Muhammad SAW.

30 Wawancara dengan Mursyid Thariqat tanggal 13 April 2007.

31 Wawancara dengan penganut Thariqat tanggal 13 April 2007.

DAFTAR PUSTAKA

Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Thariqat: Kajian Historis tentang Mistik* (Solo: Ramadani, 1994)

Bambang Poerwadi, *Kepak Sayap Bumi Kartini,*

Barthes, Roland. 1967. *Elements of Semiology*. (London: Jonathan Cape, tt).

Culler, Jonathan. 1981. *The Pursuit of Sign: Semiotics, Literature, Deconstruction.* London: Routledge & Kegan Paul.

Gelora Bumi Kartini, Edisi 27/Tahun 2003.

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

Hayati, Chusnul dkk. 1991. *Ratu Kalinyamat Sebagai Tokoh Historis Legendaris*. Semarang: Fak. Sastra Universitas Diponegoro.

Idrus al-Kaf, *Bisikan-bisikan Ilahi*, (Pustaka Hidayah, 2003).

Jalaluddin Rakhmat, "Doa" dalam Sukardi (ed), *Kuliah-Kuliah Tasawuf,* (Bandung: Pusataka Hidayah, 2000).

Joko Triyono, *Intelektual Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Pelopor, 1999).

Lembaran Daerah Kabupaten Daerang Tingkat II Jepara Nomor 2 Tahun 1989 Seri D No. 1

Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: Raja Grafindo, 1996)

Panitia Penyusunan Hari Jadi Jepara Pemkab Dati II Jepara, *Sejarah Hari Jadi Jepara,* (Jepara: Pemda Dati II Jepara, 1998).

Saachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam.pent. Raahmani astute dan Nasrullah.* (Bandung: Mizan, 2000).

Soenarto, *Jepara, Surga Industri Mebel Ukir,* (Jepara: Pemda

Jepara, 2002).

SP. Gustami, *Seni Kerajinan Mebel, Ukir Jepara; Kajian Estetik Melalui Pendekatan Multi Dimensi*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000)

Tim Pariwisata. 2003. Jepara, *Sejarah dan Budaya Legenda Obyek-obyek Wisata*. Jepara: Dinas Pariwisata.

Wawancara dengan Gus Nung (K.H Nuruddin Amin) sesepuh masyarakat Jepara pada tanggal 10 April 2007.

Wawancara dengan KH Masrukan, penjaga makam Sonder, tanggal 1 Juli 2007

Wawancara dengan KH Ma'ruf tanggal 20 Desember 2005.

Wawancara dengan KH Ma'ruf tanggal 20 Desember 2005.

Wawancara dengan KH Ma'ruf tanggal 20 Desember 2005.

Wawancara dengan Mursyid Thariqat 20 April 2007.

Wawancara dengan Mursyid Thariqat tanggal 13 April 2007.

Wawancara dengan penganut Thariqat tanggal 13 April 2007

Wawancara dengan Ustadz Fauzy, penganut thariqat di Kudus, Mei 2007.

Wawancara dengan K.H Nuruddin Amin 10 April 2007

Wawancara, 20 Desember 2005 dengan Juru Kunci Kalinyamat.

Yahya Yatsrebi, An Inquiry Concerning the Relationship between Religion and Mysticism (Din Va Ervan).

STUDI ISLAM KLASIK DAN STUDI ISLAM KONTEMPORER

(Suatu Refleksi Filosofis)

A. Prolog

Keseluruhan sejarah Islam adalah pergumulan masyarakat Islam dalam mewujudkan nilai-nilai Islam dalam ruang dan waktu tertentu. Catatan pergumulan tersebut lalu disistematisasi dan dilembagakan dibalik nama-nama ilmu (*study*) seperti aqidah, yaitu tentang Tuhan dalam kaitannya dengan manusia, fiqh yaitu tentang hukum dan segala bentuk aplikasinya, dan tafsir yaitu tentang makna al-Qur'an dan tata cara pengambilan makna.

Proses pelembagaan Islam dengan mengkristalnya Islam dalam berbagai ilmu, aliran pemikiran dan madzhab, sudah mulai nampak dengan kuat terutama pada abad ke 2-3 H / 8-9 M dengan tokoh-tokoh seperti Malik ibn Anas (wafat th. 179 H / 795 M), Abu Hanifah (wafat 150 H/767 M), al-Syafi'i (wafat 204 H/820 M) dan Ahmad ibn Hanbal (wafat th. 241 H/855 M). Sejak abad ini secara intensif Islam diformulasikan, digeneralisasikan, dan dibuat hubungan antara satu sisi dengan yang lainnya, sehingga kemudian yang muncul adalah Islam yang abstrak dan transenden, yang sudah ditarik dari dunia nyata.[1]

Harus diakui bahwa adanya generalisasi Islam dalam

aliran, madzhab, dan ilmu tertentu, menjadikan kaya khazanah intelektual Islam akan pluralitas pendapat. Namun di sisi lain juga, menyebabkan makna Islam yang substansial dan sederhana menjadi sulit difahami, karena tertutup oleh pendapat-pendapat terdahulu yang telah ada. Inilah yang menjadikan problem Islam saat ini dan akan datang, karena tidak mungkin lagi memakai paradigma terdahulu dalam memotret permasalahan sekarang dan akan datang.

Tulisan reflektif ini mencoba mengkaitkan relevansi antara studi Islam masa klasik dengan studi Islam kontemporer. Penulis mencoba melihat implikasi dari munculnya madzhab, aliran, dan cabang-babang keilmuan Islam pada masa klasik. Selanjutnya, melihat bagaimana cara keluar dari kungkungan *turâts* tersebut, dengan tanpa meninggalkannya sama sekali. Artinya, bagaimana pembacaan kritis terhadap metodologi studi Islam klasik, yang selanjutnya ditarik dalam konteks kekinian dan dikawinkan dengan studi-studi kontemporer dengan tetap berpegang pada sumber awal, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits.

B. Pembacaan Ulang Terhadap Studi Islam Klasik

Adanya generalisasi dan transendensi dalam bentuk madzhab, aliran pemikiran, dan disiplin ilmu tertentu, kemampuan Islam untuk menyapa problem bawah yang sangat beragam menjadi mandul dan tidak dapat terlaksana. Dengan kata lain, adanya generalisasi melalui pendirian madzhab telah melahirkan alienasi bagi Islam. Beberapa implikasi negatif yang tampak dari adanya madzhab dalam Islam adalah sebagai berikut; *Pertama*, mengalienasi Islam dari masyarakatnya. Untuk memahami generalisasi dan menurunkannya kembali ke tingkat detail

memerlukan pengetahuan yang tidak sedikit sehingga hanya orang-orang tertentu yang bisa melakukannya.[2] Mereka ini lalu menjadi semacam medium, lembaga perantara, antara Muslim awam dengan persoalan-persoalan mereka. *Kedua*, alienasi Muslim dari akar Islam, al-Qur'an dan Hadits. Dengan adanya madzhab, kedua sumber itu secara tidak sadar terjauhkan dari umat yang semestinya menjadi pembacanya. Persoalan-persoalan yang timbul tidak lagi diadukan langsung kepada al-Qur'an dan Hadith tetapi kepada madzhab. *Ketiga*, mengalienasi masyarakat Islam dari Tuhannya. Tuhan kini didekati melalui madzhab, melalui institusi. *Keempat*, mengalienasi Islam dari persoalan aktual, karena madzhab tersebut dilahirkan pada masa tertentu untuk kebutuhan masyarakat tertentu, untuk merespon problem yang lahir pada masa tertentu, maka persoalan kekinian sendiri terpinggirkan dalam madzhab itu

Guna keluar dari kemelut ini, seseorang harus bisa melampaui madzhab. Melampaui berarti memecahkan kembali gumpalan-gumpalan madzhab, menguraikannya, mengembalikannya menjadi pecahan-pecahan kecil, dan menerapkannya pada kasus per kasus keseharian dalam bentuk bahan baku. Dengan cara ini, Islam akan kembali menjadi sederhana seperti masa awalnya, lebih fleksibel untuk dibentuk sesuai dengan ruang dan waktu. Tujuan Islam sebagai wahana mendekati Tuhan dan alat untuk menjawab persoalan-persoalan keseharian akan lebih efektif dicapai karena tidak ada lagi lembaga perantara yang memisahkan umat dengan kedua fungsi tersebut.

Memecahkan gumpalan-gumpalan pemikiran yang sudah berabad-abad tersebut memang tidak mudah. Tetapi itulah agenda besar yang harus dilaksanakan jika ingin mengembalikan dinamika Islam ke tengah

masyarakat. Untuk tujuan tersebut, paling tidak ada dua hal yang perlu dilakukan. *Pertama*, menguasai masa awal Islam yang simpel sebagai bahan dasar yang dipakai para pendiri madzhab untuk membangun madzhabnya. *Kedua*, memahami masa di mana pertama kali institusionalisasi terjadi (masa di mana pertama kali madzhab-madzhab muncul). Kedua masa ini, yaitu masa awal Islam dan masa lahirnya madzhab –masuk ke dalam periode klasik Islam, merupakan masa yang sangat penting baik untuk memahami bangunan Islam sekarang maupun untuk membangun kembali pemahaman Islam yang akan dating.

C. Mengambil Substansi Islam

Ada komponen penting pada permulaan tumbuhnya Islam, yaitu kesederhanaan. Sesuatu yang pertama selalu sederhana, simpel, mudah dipahami, dan merakyat. Ajaran-ajaran Nabi seperti yang terungkap dalam hadits-hadits Nabi menggambarkan keadaan ini. Karena simpel, selain mudah dipahami, ajaran-ajaran Islam juga sangat fleksibel. Penyebaran Islam ke wilayah yang lebih luas dan kemampuan beradaptasi dengan komunitas lokal hanya mungkin terjadi jika ada fleksibilitas. Sesuatu yang simpel, sederhana selalu mampu merangkul masyarakat yang lebih luas. Contoh yang bagus adalah syahadat dan aqidah. Jika seorang ingin masuk Islam, dia diwajibkan mengucapkan syahadat, yaitu kesaksian bahwa hanya Allah Tuhan yang Esa dan bahwa Muhammad adalah utusan-Nya. Hanya ucapan itu, tidak ada upacara atau kegiatan ritual lain yang kompleks.

Pada perkembangan berikutnya muncul apa yang bernama aqidah. Kalau syahadat adalah komitmen individu, maka aqidah adalah komitmen suatu kelompok. Dengan kata lain, aqidah adalah syahadatnya masyarakat.

Syahadat hanya satu dan dari orang ke orang ungkapannya sama. Aqidah jumlahnya banyak dan ungkapannya beragam tidak seperti Syahadat, aqidah mengharuskan penganutnya untuk mengakui banyak hal: mulai dari pengakuan keesaan Tuhan, sifat-sifat Tuhan, kalam Tuhan, sampai ke pengakuan bahwa mengusap sepatu itu wajib dan barang siapa yang mengingkarinya maka dia terancam menjadi kafir. Bahkan orang yang berbeda pendapat atau berfikiran berbeda dari yang biasanya, dianggap kafir, tidak Islam. Artinya, orang untuk berislam haruslah mengikuti suatu kelompok yang mapan atau madzhab tertentu.[3]

Kalau menggunakan aqidah sebagai acuan dalam beragama, maka seseorang telah keluar dari simplisitas dan menghadirkan kompleksitas beragama yang menyulitkan orang untuk berislam. Sebaliknya kalau menggunakan syahadat, seseorang akan kembali ke simplisitas dan memudahkan orang untuk berislam. Semakin simpel suatu ajaran, semakin sedikit kata-kata yang dibuat, semakin banyak masyarakat yang bisa dimasukkan ke dalamnya. Semakin rumit sebuah ajaran, semakin panjang sebuah rumusan doktrin, semakin banyak orang yang tersingkirkan.[4] Proses seperti ini telah terjadi pada rumusan doktrin Islam.

Simplisitas-kompleksitas dalam Islam juga bisa dilihat pada tingkat sumber. Pada masa awal sumber Islam hanya al-Qur'an dan Hadits Nabi. Belum ada ijma`, belum ada qiyas. Belum ada buku madzhab, baik dalam bidang fiqh maupun teologi. Pada masa itu al-Qur'an dan Hadits Nabi langsung berhadapan dengan tradisi lokal, dengan realitas masyarakat. Suasana yang sama sekali berbeda dengan saat ini. Sekarang al-Qur'an dan Hadits sudah dibentengi oleh berbagai tradisi dan buku. Al-Qur'an dan

Hadits Nabi tidak lagi berdialog langsung dengan realitas kekinian, tapi diperantarai oleh buku dan tradisi tersebut, yang sering sangat kokoh sehingga tidak tembus –sehingga akhirnya tidak lagi merasakan keindahan dan kesucian al-Qur'an- yang sering tidak paham dengan tradisi tertentu, dengan persoalan tertentu.

Menghadirkan al-Qur'an dan Hadits langsung ke hadapan umat masa kini, tanpa perantara, juga berarti mengembalikan otoritas kedua sumber itu. Kembali ke masa awal Islam yang simpel berarti mengembalikan rumusan-rumusan kebenaran al-Qur'an dan Hadits yang simpel. Dari kedua sumber inilah dimulai upaya membangun tradisi Islam yang baru, melakukan teoritisasi, problematisasi, mendialogkan kembali kedua sumber itu dengan kompleksitas persoalan nyata. Dengan kata lain, perlu melakukan hal yang persis dilakukan oleh generasi kaum Muslimin sebelum madzhab-madzhab terbentuk. Besar kemungkinan hasil dialog tersebut akan melahirkan madzhab-madzhab baru, seperti halnya generasi abad ke 2-3 masyarakat Islam yang melahirkan Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali. Madzhab yang terbentuk adalah madzhab yang lahir langsung dari al-Qur'an. Bukan madzhab yang lahir dari madzhab.

D. Sikap Terhadap Turâts

Suatu masyarakat yang terus mengalami perkembangan, pasti mempunyai "warisan" (*turâts*) sebagai struktur sosial, dan penjaga terhadap prinsip-prinsip budaya mereka yang telah mapan. *Turâts* juga menjadi alat untuk meningkatkan kelangsungan hidup dan menjadikannya identitas suatu kelompok. Pada perkembangan berikutnya, *turâts* mengalami dilema ketika berhadapan dengan institusi, nilai, sikap dan perilaku

baru. Di satu sisi, sebagai identitas kelompok, ia harus tetap tegar menahan laju perubahan. Namun di sisi lain, mengabaikan tuntutan perubahan, apalagi itu berdampak positif, amat merugikan masyarakat pemegang "warisan" tersebut.

Umat Islam, dalam "keterpurukan" peradaban saat ini, harus melihat kembali *turâts* sebagai titik tolak keluar krisis. Mereka menyadari, harus mensikapi *turâts* dengan cerdas agar bisa membawa kebangkitan Islam, bukan dengan seenaknya sendiri yang malah akan menjerumuskan dalam jurang degradasi peradaban. Dalam hal ini, studi keislaman pun mau tidak mau harus melihat pada *turâts* sebagai khazanah yang telah ada dan begitu menghegemoni.

Dalam mensikapi *turâts* sehubungan dengan studi-studi keislaman, paling tidak ada tiga pendapat.[5] *Pertama,* pendapat yang menganggap bahwa "warisan" Islam dari ulama klasik itu telah sempurna (*perfect*), dan dianggap sakral, oleh karenanya budaya asing itu harus ditundukan dalam bingkai ke-Islaman. Selain penundukan ini, rasionalitas Arab harus digalakkan lagi demi terwujudnya peradaban tinggi. Artinya, tidak diperlukan lagi ilmu-ilmu lain, selain ilmu-ilmu yang telah diwariskan oleh para ulama, karena telah dirasa cukup. Pendapat ini di lontarkan oleh Zaki Najib Mahmud, dan diamini oleh Suhail Idris dan Abdullah al-Da'im.[6] *Kedua,* pendapat yang menganggap bahwa *turâts* itu merupakan identitas Islam yang harus dijaga, namun demikian perlu adanya pembaharuan dan keterbukaan *turâts* dalam menerima tradisi dan kondisi kontemporer saat ini. *Turâts* harus dimaknai sebagai "otentisitas" (*al-shalah*) Islam yang berarti terbuka.[7] Maka diserukan adanya pendalaman pemikiran ilmiah, metode rasional, dan mengaitkan pemikiran Islam dengan

landasan-landasan peradaban modern yang didasari oleh ilmu pengetahuan, teknologi, organisasi, dan perencanaan.[8] Pendapat ini dipegangi oleh Muhammad al-Mazalli, Syukri 'Ayyad,[9] dan Musthafa.[10] *Ketiga,* pendapat yang menganggap bahwa *turâts* hanyalah sejarah masa lalu yang sudah berakhir. Oleh karenanya tidak perlu menghidupkan "warisan" lama yang *ahistoris* tersebut sama sekali. Dan sebagai gantinya adalah peradaban masa kini yang modern. Artinya, ilmu-ilmu klasik tersebut tidak diperlukan lagi, dan harus dikubur digantikan dengan ilmu-ilmu modern yang tidak berhubungan lagi dengan ilmu-ilmu agama klasik. Pendapat ini dipegangi oleh Fuad Zakariyya, dan Qustanthin Zuraiq.[11]

E. Catatan Akhir: Membangun Studi Islam Kontemporer

Islam adalah agama Tuhan untuk manusia. Artinya, Islam adalah agama Tuhan karena memang berasal dari Tuhan, sekaligus juga agama manusia, karena dibuat untuk manusia. Lebih jauh lagi, Tuhan dan manusia adalah dua realitas yang tidak bisa dipisahkan dari agama, sebab tanpa salah satunya agama tidak akan ada.[12]

Karakteristik dua realitas ini sama sekali berbeda. Tuhan adalah realitas yang sangat luhur dan tak terbatas. Manusia adalah realitas yang rendah dan penuh dengan keterbatasan. Di wilayah Tuhan ada makna abadi. Tuhan menghendaki supaya makna tersebut dipahami manusia. Supaya bisa dipahami, makna yang ada di wilayah Tuhan tersebut harus direduksi sedemikian rupa sehingga manusia mampu menangkapnya. Dengan kata lain, makna itu harus diperkecil, dibuat miniaturnya, sebab kalau tidak begitu, manusia yang sangat terbatas ini tidak akan mampu menangkapnya.

Islam, dengan demikian, hanya bisa dipahami dengan baik oleh seorang muslim manakala ditujukan pada dua wilayah sekaligus, yaitu wilayah Tuhan dan wilayah manusia. Ajaran-ajaran Islam yang ada di wilayah Tuhan perlu ditangkap dan dipahami, dan ajaran Tuhan tersebut bisa ditangkap lewat wilayah manusia. Apa yang ada di wilayah manusia adalah pintu masuk memasuki dunia langit. Agama, kitab suci, Nabi adalah pintu memasuki dunia langit. Untuk memahami dunia langit seseorang harus memahami dunia manusia, memahami kitab suci, memahami Nabi. Tanpa pemahaman itu dunia langit tidak akan bisa ditangkap dengan baik.

Agama pada dasarnya untuk manusia, maka sebagian kebenaran agama juga ada pada manusia. Karena manusialah maka agama menjadi ada. Yang membenarkan agama adalah manusia. Manusia demikian penting posisinya dalam agama. Dia adalah titik temu antara dunia langit dan dunia bumi. Sebagai titik pertemuan, manusia menjadi unik. Mengkaji keunikan manusia –dengan segala produknya, termasuk budaya, tradisi, bahasa, ilmu pengetahuan dan teknologi- adalah sebuah kemestian dalam memahami agama. Artinya, penggabungan antara ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu umum menjadi suatu kemutlakan. Atau dengan terminologi lain dikatakan bahwa tidak ada lagi dikotomi antara ilmu umum dan ilmu agama, karena keduanya mempunyai tujuan yang sama, yaitu menciptakan kesejahteraan manusia. Dengan begitu, maka studi-studi keislaman, bukan lagi hanya seputar tafsir, hadits, fiqh, dan ushul fiqh, tetapi meliputi ilmu-ilmu sosial[13] dan eksakta yang dapat digunakan demi kemaslahatan manusia.[14]

Selanjutnya, sehubungan dengan ilmu-ilmu keislaman klasik (*turâts*), maka ilmu-ilmu ini lantas tidak

dibuang, tetapi diambil substansi dan metodologinya dan diaplikasikan dalam konteks kekinian. Dalam pemikirannya, Ismail Raji al-Faruqi, antara ilmu keislaman klasik dan pengetahuan modern, harus dicarikan upaya sintesis kreatif, agar keduanya dapat memberikan kontribusi tepat bagi umat Islam.[15]

DAFTAR PUSTAKA

Alamsyah Ratu Perwiranegara, *Wilayah Kajian Agama di Indonesia* (Jakarta: Depag RI, 1982).

Hakim Taufik dan M. Aunul Abied Syah, "Nashr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks al-Qur'an", dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001).

Harun Nasution, *Falasafat Agama* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983).

Issa J. Boullata. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab*. Pent. Imam Khairi, judul asli *Treds and Issues in Contemporary Arab Thaought*. (Jogjakarta: LkiS, 2001).

Juhayya S. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam,* (Jakarta: Teraju, 2002).

M. Jadul Maula, "Pengantar" dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Modernisme, Eklektisisme, Arabisme,* terj. Khiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2000),.

Muhammad al-Mazalli, "al-Ashalah wa al-Tafattuh", dalam *al-Adib*. November 1971.

Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dini* ((Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

Syukri 'Ayyad, "Mafhum al-Ashalah wa al-Tajdid wa al-Tsaqafah al-Arrabiyyah al-Mu'ashirah", dalam *al-Adab,* November 1971.

William M. Newman, *The Social Meaning of Religions* (Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1974).

Zaki Najib Mahmud. "Mauqif al-Tsaqafah al-Arrabiyyah al-Haditsah fi Muwajahat al-Asr", dalam *al-Adab,* 1971.

End Note:

1 Alamsyah Ratu Perwiranegara, *Wilayah Kajian Agama di Indonesia* (Jakarta: Depag RI, 1982), 31-32.

2 Inilah yang dikritik oleh Nashr Hamid Abu Zaid, dengan *Naqd al-Khithâb al-Dîni*. Menurutnya, wacana agama telah berubah menjadi agama. Sesuatu yang bukan Islam, tetapi telah berubah menjadi seperti Islam. Pada akhirnya, wacana agama menciptakan "kerahiban" yang merepresentasikan otoritas dan rujukan final dalam masalah-masalah agama dan aqidah. Lebih dari itu, wacana agama bersikukuh bahwa menerima secara langsung dari mulut ulama dalam masalah agama dan akidah adalah keniscayaan. Hal ini karena belajar syariat tanpa guru tidak akan dijamin bebas dari bahaya dan kekeliruan, sekaligus tidak ada yang bertanggungjawab kelak di hari kiamat. Inilah yang mendorong ulama salaf memperingatkan untuk: "Jangan belajar al-Qur'an dari mushhaf dan jangan mengambil ilmu dari buku," Nashr Hâmid Abû Zayd, *Naqd al-Khitâb al-Dîni* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992).

3 Nashr Abu Zayd contohnya, ia dianggap keluar dari Islam (murtad) karena berpikiran liberal dan "mengkritik" Imam Syafi'i. Pemikirannya juga berbeda dengan pemikiran yang telah mapan di Mesir. Ini berarti bahwa untuk masuk Islam, seseorang bukan hanya mengucapkan dua kalimat syahadat, tetapi juga harus mengikuti kelompok mayoritas dan status quo yang telah mapan. Keterangan tentang ini dapat dilihat pada, Nashr Hâmid Abû Zayd, *al-Imâm al-Syâfi'i wa Ta'sîs al-Idiyûlujiyyah al-Wasathiyyah* (Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1992); M. Jadul Maula, "Pengantar" dalam Nasr Hamid Abu Zaid, *Imam Syafi'i: Modernisme,*

Eklektisisme, Arabisme, terj. Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LkiS, 2000), vii; Hakim Taufik dan M. Aunul Abied Syah, "Nashr Hamid Abu Zaid: Reinterpretasi Pemahaman Teks al-Qur'an," dalam *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), 295-296.

4 Seperti perintah, "Semua orang masuk!" Dengan tiga kata ini tidak ada seorangpun yang disingkirkan. Tetapi begitu ditambah satu kata lagi (menjadi 4 kata), "Semua orang Padang masuk." Selain orang Padang tidak boleh masuk. Banyak orang tersingkirkan. Kalau ditambah satu kata lagi (menjadi 5 kata), "Semua orang Padang kaya masuk." Semakin banyak lagi orang yang tersingkirkan.

5 Langkah kongkrit dalam merespon isu *turâts* ini, adalah diadakannya Konferensi tentang "Otentisitas dan Pembaruan dalam Kebudayaan Arab Kontemporer," di Kairo pada tanggal 4-11 Oktober 1971. Kemudian diadakannya Konferensi Intelektual Arab di Kuwait pada tanggal 7-12 April 1974. Dalam Konferensi tersebut, memunculkan tiga pendapat yang berbeda. Issa J. Boullata. *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab*. Pent. Imam Khairi, judul asli *Treds and Issues in Contemporary Arab Thaought*. (Jogjakarta: LkiS, 2001), hlm. 17.

6 Lihat Zaki Najib Mahmud. "Mauqif al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah al-Hadîtsah fî Muwâjahât al-'Ashr," dalam *al-Adab,* 1971, hlm. 6. Juga lihat Issa J. Boullata. *Dekonstruksi,* hlm. 23-24.

7 Otentisitas adalah suatu kepandaian, pendengaran sensitif terhadap spirit masa, suatu kesadaran atas data-data yang ada, suatu asimilasi berbagai arus kultural, tren ilmiah yang diperbaharui secara terus

menerus, dan suatu kemampuan untuk memberi, meminjam, bereaksi, dan mencerna tanpa rasa inferioritas atau superioritas, dan kebencian atau ketundukan. Lihat Muhammad al-Mazalli, "al-Shalah wa al-Tafattuh", dalam *al-Adib.* November 1971, hlm. 13-17.

8 Issa J. Boullata. *Dekonstruksi,* hlm. 23.

9 Syukri 'Ayyad memahami "otentisitas" lebih dari makna yang dikemukakan oleh al-Mazalli. Menurutnya "otentisitas" mengharuskan hubungan dialektis lebih dalam antara bentuk yang diimpor dan produk asli Arab, sehingga "otentisitas" merupakan suatu proses relatif dan terus berkembang. Lihat Issa J. Boullata. *Dekonstruksi..*, hlm. 21. Juga lihat Syukri 'Ayyad, "Mafhum al-Shalah wa al-Tajdîd wa al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah al-Mu'âshirah," dalam *al-Adab,* November 1971, hlm. 2.

10 Tantangan yang harus dihadapi, menurut Musthafa adalah keharusan mengadaptasikan warisan klasik dengan era modern. Dengan melakukan ini, maka secara cepat akan membuat masyarakat Arab mengejar peradaban modern. Issa J. Boullata. *Dekonstruksi,* hlm. 27.

11 *Ibid.*

12 Harun Nasution, *Falsafah Agama,* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 3-13.

13 Ilmu-ilmu sosial seperti, sosiologi, antropologi, dan psikologi. William M. Newman, *The Social Meaning of Religions* (Chicago: Rand McNally College Publishing Company, 1974), 11.

14 Juhayya S. Praja, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam,* (Jakarta: Teraju, 2002), 80.

15 *Ibid,* 73.

TENTANG PENULIS

Muhammad Roy Purwanto, lahir di kota ”berbenteng gunung” Magelang 25 April 1978 dari rahim Siti Romlah (alm) dan H. Muhammad Herry. Masa kecilnya dihabiskan bersama kedua orang tua dan kakeknya yang memberikan dasar *lelaku* sejak kecil. Madrasah Dininah dan SDN Wates II merupakan tempat pertama kali ia ditempa di lembaga formal (1984-1990). Setelah itu ia mulai mengembara untuk memperdalam jurus-jurus ilmu agama ke kota Ngayogyakarto Hadiningrat. Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak merupakan tujuan awal pengembaraannya. Di pesantren ini ia pertama kali mengenal ilmu-ilmu agama dan mulai mengenal kemandirian hidup. Muhammad Roy kecil mencoba tabah dan ihlas berpisah dengan ayah-bunda, walau harus nangis setiap mau berangkat ke Pesantren. Tiga tahun di Krapyak (1990-1993) ia merasa ”kecewa” dengan dirinya, mengapa tidak bisa menguasai banyak jurus dan ajian di Pesantren ini. Tekadnya untuk mengembara memperdalam agama semakin membara, sehingga menghantarkannya di Pesantren Hadratu Syeikh Hasyim Asy’ari Tebuireng Jombang. Tebuireng ternyata mampu menjadi ”pertapaan kawah Condrodimuko” bagi Muhammad Roy. Di sinilah ia mendapatkan tempaan intelektual dan spiritual. Pengetahuan agamanya menjadi terbuka (*futuhiyyah*), dan getaran nur-nur ilmu mulai dapat dirasakan. Kitab-kitab kuning yang ketika di Krapyak masih terasa asing, laksana *cacing bundet*, kini mulai terbaca dan termakna. Ia juga mulai terbiasa dengan riyadloh (*lelaku*) bathin. Begadang (*melek mbengi*) dan ziarah ke makam Hadratu Syeikh Hasyim Asy’ari merupakan aktivitas yang tidak pernah di tinggalkan. Setelah ngaji dengan KH Ishaq

Lathif, yang selalu dilakukan tiap malam adalah muthala'ah kitab, bertafakur dan tadazakkur di depan pusara KH Hasyim Asy'ari hingga mendekati fajar. Bagi Muhammad Roy muda, saat itulah masa depan diukir dan ditentukan. Menurutnya, pemaksimalan diri dalam menggembleng intelektual dan spiritual ketika masih di pesantren, merupakan awal dari keberhasilan dalam pengembaraan panjang kehidupan. waktu Tiga tahun (1993-1996) di Tebuireng merupakan kenangan indah dalam hidup yang selalu menari-nari dalam ingatan.

Setelah menyelelesaikan "bertapa" di Tebuireng, ia menjadi utusan pesantren untuk mengikuti seleksi program Pesantren Mahasiswa UII Yogyakarta. Nasib mujur rupanya berpihak padanya, ia diterima dalam program ini sebagai generasi pertama dan tercatat sebagai mahasiswa fakultas Syari'ah UII dengan mendapatkan beasiswa full selama masa studi (1996-2000). Pesantren UII menjadi salah satu "Tempat Pertapaan" dalam mengasah intelektualnya. Di tempat inilah jiwa pantang menyerah, "tidak mau kalah" dalam *fastabiqul khairat* dan semangat tempur nya muncul. Hal ini karena, generasi pertama Pesantren UII berasal dari pendekar-pendekar perwakilan dari seluruh propinsi di Indonesia. Pesantren UII bagi Muhammad Roy mempunyai kenangan tersendiri, cerita heroik dalam babak kehidupannya. Ia pernah tinggal selama lebih dari 12 tahun di pesantren ini. Lima tahun sebagai santri (1996-2001) dan tujuh tahun (2005-2012) memegang amanah sebagai Kyai. Pesantren UII menjadi Pertapaan Kawah Condrodimuko kedua bagi kehidupannya setelah Pondok Pesantren Tebuireng.

Setelah menyelesaikan S1 di UII, ia langsung melanjutkan petualangan keilmuannya S2 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan spesifikasi Filsafat Islam (2002). Waktu itu statusnya masih sebagai "petualang" dan "pengembara" ilmu yang tidak berada di lembaga tertentu. Kebebasan itulah yang mengantarkannya untuk mengambil S2 lagi di bidang Ilmu Hukum di Universitas Islam Indonesia, dan S2 Perbandingan Agama di Center for Religion and Cross Cultural Studies (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM). Bagi Muhammad Roy, belajar

adalah bekerja, karena dari sana lah ia mendapatkan kehidupan dan beasiswa. Maka salah satu prinsip hidup yang dipegangi adalah "Mencari ilmu sampai ke ujung matahari terbit dan ujung matahari tenggelam".

Setelah itu ia melanjutkan studi S3 di UIN Sunan Kalijaga dan merampungkannya di awal tahun 2014 dengan disertasi berjudul *Kritik Terhadap Konsep Mashlahah Najmuddin al-Thufi*. Di sidang terbuka itulah kemudian ia digelari oleh Promotor dan Pengujinya sebagai "Neo-Thufi". Terinspirasi oleh banyaknya karangan Al-Thufi, maka "proyek intelektual" nya pasca doktoral adalah menyamai jumlah karya "Guru" nya (al-Thufi). Al-Thufi punya 100 karya akademik, namun yang dapat terlacak hanya berjumlah 42 karya. Maka Muhammad Roy mencanangkan "proyek intelektualnya", yaitu: *Menuju 42 Karya Akademik* (Buku).

Ia aktif dalam dunia akademik, berupa diskusi, seminar, bedah buku, mengajar, penelitian dan pengajian di kampung-kampung. Ia aktif mengajar di Universitas Islam Indonesia Fakultas Ilmu Agama Islam, Pascasarjana MSI UII, dan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Ia adalah seorang pengembara dan petualang di jalan Ilmu dan Tuhan. Lima benua telah ia tundukan, benua Asia, Afrika, Eropa, Amerika dan Australia. Beberapa negara (Kanada, Australia, Belanda, Arab Saudi, Malaysia, Singapura, Thailand, Tunisia, Maroko, Turki, Qatar, UEA, India, Nepal, dan Brunei) pernah ia kunjungi dalam kegiatan short course,seminar internasional dan mengajar (*lecturer exchange*). Tercatat ia pernah menjadi pembicara pada Seminar Internasional di University of Sultan Zainal Abidin (UNISZA) Kuala Terengganu Malaysia, IIUM Malaysia,Fathoni University Thailand, Zaytuna University Tunisia, Manouba University Tunisia, Universitas Sultan Syarif Brunei Darussalam, Sousse University Tunisia, dan PPI di Maroko. Ia juga pernah mengikuti short course di Melbourne University Australia, dan Coady International Institute St Francis Xavier University, Kanada dan Post Doktoral di Tunisia dengan mengajar di dua universitas di Tunisia, yaitu

Sousse dan Manouba University.Ia juga pernah melakukan riset kolaboratif internasional dengan menyusuri negara seputar Himalaya, yaitu Nepal dan India.

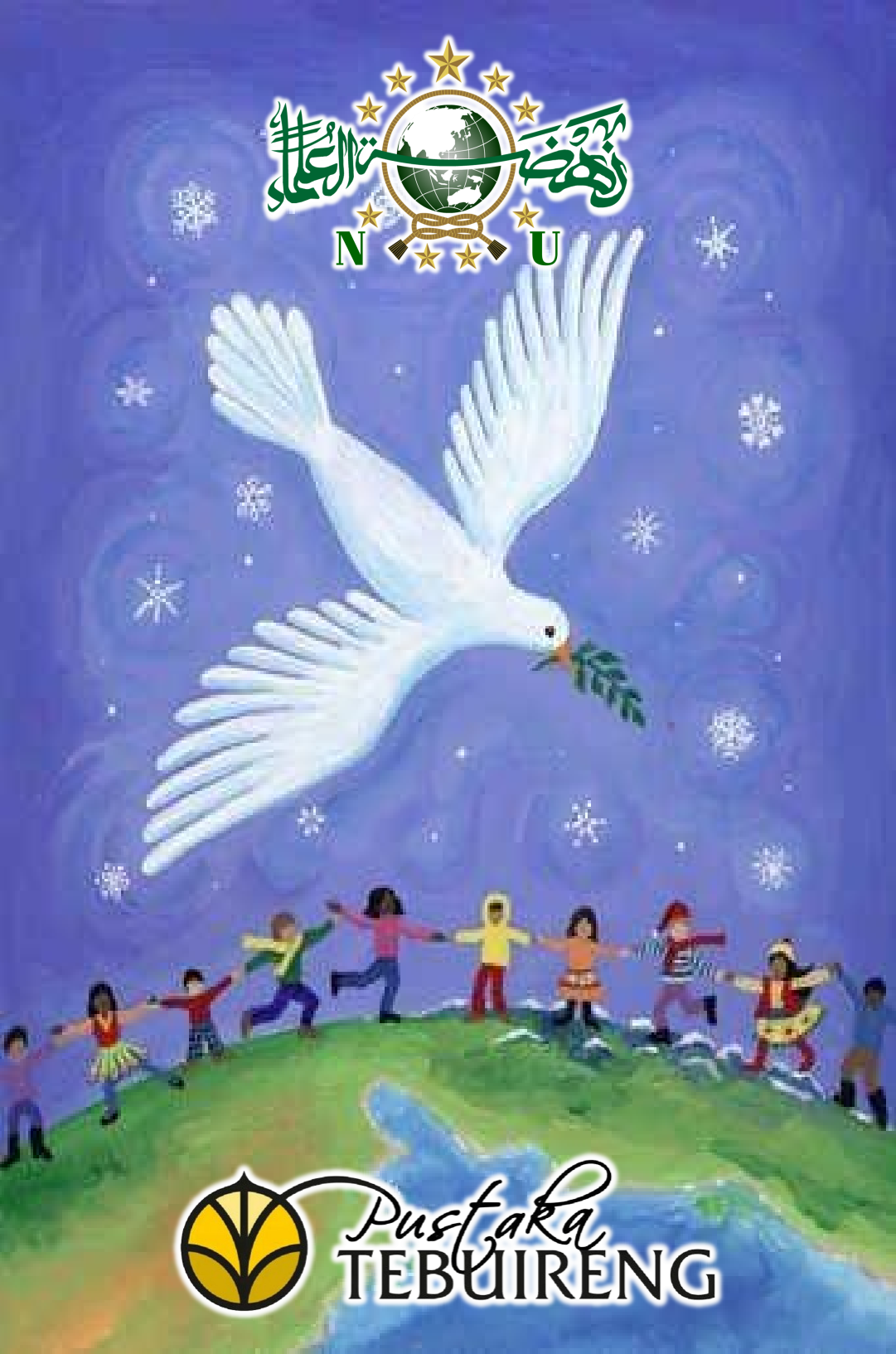
Karya ilmiah yang sudah dipublikasikan diantaranya adalah *Dekonstruksi Teori Hukum Islam: Kritik Terhadap Konsep Maslhah Najmuddin al-Thufi* (Buku-Kaukaba-2014), *Dekonstruksi Hukum Positif Islam* (2013), *Melihat Tuhan dalam Diri Wanita*, (Buku- PP UII 2006),*Misteri Keagungan Wanita* (Buku-Penerbit Lingkaran: 2009),*Tasawuf Madzha Cinta*(Buku-Penerbit Lingkaran, 2009)*Ushul Fiqh Madzhab Aristoteles*: *Pelacakan Logika Aristoteles dalam Qiyas Ushul Fiqh,* (Buku-Safiria Press 2004), *Sejarah dan Dinamika UII*, (Buku-UII Press 2002), *Pemikiran dan Peradaban Islam* (Buku-PSI-UII 2004), *Different Qiraah and Its Implication in Different Opinion of Islamic Jurisprudence*, (Jurnal al-Mawarid Vol. XV, No. 1, Februari-Agustus 2014 Hukum Islam UII), Putusan Mahkamah Konstitusi tentang Status Anak di Luar Nikah berdasarkan Mashlahah al-Thufi, (Jurnal *al-Mawarid*Vol. XIII, No. 1, 2012Hukum Islam UII) *Filsafat Nietszhe dan Penghancuran Terhadap Sakralitas Wacana Agama* (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 2, Februari 2005). *Nalar Qur'ani al-Syafi'i dalam Pembentukan Metodologi Hukum (Telaah Terhadap Konsep Qiyas)*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. I, No. 1, September 2004). *Membunuh Tuhan-Tuhan yang Tidak Abadi; Kritik Nashr Hamid Abu Zayd Terhadap Sakralitas Wacana Agama*", (Jurnal Studi Islam dan Sosial Dialogia, Vol. 2 No. 2 Juli-Desember 2004), *Perkawinan Agama dan Sains dalam Melihat Evolusi: Bantahan Terhadap Teori Evolusi Darwin Perspektif Sains dan al-Qur'an*, (Jurnal Studi Islam An-Nur. Vol. II, No. 3, September 2005), *Bersahabat dan Berguru Kepada Iblis* (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 14 tahun X, September 2002), *Pesantren UII dan Kiprahnya di Masyarakat*, (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 30 tahun XIII, Desember 2005), *Mencari Pemimpin UII Masa Depan; bertipe Ilmuan, Manajer dan Kyai*. (Jurnal *al-Islamiyyah* LPPAI UII, No. 32 tahun XIII, April 2006), *Radla'ah: Awal Pembentukan Generasi Rabbani*, (Tabloid MadaniNo. 8 bulan November 2001), *Bersahabat dengan Sang*

Musuh, (Buletin *Tsaurah* PP-UII, edisi perdana, Vol. 1. 2005).

Selanjutnya beberapa penelitian yang pernah dilakukan adalah *Nikah Mut'ah dan Implikasinya dalam Kehidupan Sosial: Studi Kasus Nikah Mut'ah di Desa Kalisat, Rembang Pasuruan* (DPPM UII-2014), *Pemberdayaan Masyarakat Melalui Pelatihan Pembuatan Tempe Daun Singkong di Desa Kotesan Prambanan Klaten* (DPPM UII-2014), *Nilai-Nilai Budaya dan Spiritual dalam Struktur Bangunan Kraton Yogyakarta* (DPPM UII-2013), *Studi Semiologis Mitos "Hubungan Seksual Ngalap Berkah" di Makam Pangeran Samudra Gunung Kemukus dengan Etos Kerja Para Peziarah* (Kemenag RI-2011), *Reboisasi Lahan Gundul Lereng Selatan Merapi Pasca Erupsi dengan Tanaman Sekulen berbasis Pemberdayaan Masyarakat* (Kemenag RI-2011), *Tradisi Mubeng Beteng dan Perannya bagi pendidikan Etika Masyarakat Jawa* (Kemenag RI-2010), *Nilai-Nilai Pendidikan Budi Pekerti dalam Tradisi Ruwatan* (DPPM UII-2008), *Akulturasi Islam dan Budaya Jawa pada Tradisi Ruwatan di Yogyakarta* (Depag RI-2006), *Mitologi Ratu Kalinyamat dan Budaya Kapitalis: Kajian Semiologi Peran Mitos Ratu Kalinyamat dan Hubungan Siqnifikasi dengan Kemandirian Ekonomi Kaum Perempuan di Jepara Jawa Tengah* (RUKK LIPI-2005).

Saat ini, selain aktif menulis, penelitian, berdzikir dan tafakkur, Muhammad Roy tercatat sebagai dosen Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia (FIAI-UII). Ia tinggal di rumah "mewah" nya (*mepet sawah*) Jetis, Kotesan, Prambanan, Klaten. Ia ditemani seorang istri yang cantik; dinda Rufi'ah dan pendekar kecilnya; Muhammad Adzka Lionel Akbar, serta bidadari kecilnya: Zara Vina Aurora Madina. Sekarang sedang mengembangkanYayasan Nahdlatul Ulum [NU] di rumah desanya. Ia terbuka untuk dihubungi di Hp. 08156802665. Email: muh_roy@yahoo.com.

PONDOK
PESANTREN
TEBUIRENG


N U
Pustaka
TEBUIRENG